ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦИЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. III.

РОЗВІДКИ
МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

ТОМ II.

У ЛЬВОВІ, 1900.

Накладом Наукового Тов. імени Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ. ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарського.

Зміст II-го тому.

	Сторона.
Байка Богдана Хмельницького	1—24
Українські пісьні про волю селян	25—65
Два українські „фаблю“ та їх жерела. Нарис із історії загальної порівняної літератури	66—94
Шолудивий Буняка в українських народнїх оповіданях	95—166
До оповідань про Шолудивого Буняк	167—172
Українські народнї оповіданя у французькій мові . .	173—178
Іще про українські народнї оповіданя у французькій мові	178—181
Фатальна вдова (Карно-психольоґічна тема в українській народній пісьні)	182—196
Посванє українських народнїх пісень	197—212
Показчик до тт. I і II	213 - 236
Друкарські похибки в тт. I і II	237—238

Байка Богдана Хмельницького.

(Присьвячую памяти М. І. Костомарова).

Типічне значінє байки Б. Хмельницького. — Українські варіянти байки про селянина й вужа. — Варіянти її, індийський і клясичні. — Що́ таке ѣзопівська байка. — Давній Схід яко жерело купи европейських оповідань. — Літературне й устне розширенє індийських байок у середніх віках. — Паральлєля й варіянти байки Хмельницького у давній словесности Азиї та Европи: Магабгарата, Гаріванса, Калїля і Дімна, західно-европейські збірники байок і повістей, народні оповідання нїмецькі й сибірське. — Байка Хмельницького в Арабів і Турків. — Відгуки турецької байки у французького писателя та в народніх оповіданях у Альбанії й Сербо-Хорватиї. — Імовірність переходу української редакциї байки від Турків. — Зоольоґічний бік байки про селянина й вужа. — Вивід.

Сучасник славного українського гетьмана й історик воєн єго с Польщею, Ґрондский, оповідаючи про посольство своє, вкупі з Любовіцким, до Богдана Хмельницького в 1655 р., подав одну подробицю, інтересну не тілько для полїтичної, але й для лїтературної історії нашої батьківщини. Ми розуміємо тоту байку, що оповів польським послам Б. Хмельницький. Ми так мало маємо звісток про устну словесність наших предків, що кожда звістка про неї стає двічі дорога. Та окрім того байка, що її записав зо слів гетьмана польський історик, інтересна своїми відносинами до давньої письменности і до устної словесности ріжних народів, азиятських і европейських. Розбір сих відносин відкриває нам на полїтичному примірі історію сотень, коли не тисяч так називаних народніх оповідань і вірувань, що кидає сьвітло і на практично важну справу про відносини межи так називаними народніми і культурними, национальними й інтернациональними елємептами цівілїзациї. Через те ми надіємо ся, що читач не возьме нам за зле, коли ми зупинимо

єго увагу на байцї славного гетьмана, котру він може проминув, зайнятий політичним інтересом історії, в яку вона вставлена.

Ось тота байка з моралю, виведеною з неї Б. Хмельницьким, по перекладу М. І. Костомарова: [1])

„Сїдайте та слухайте, панове; ви принесли нам прегарні пропозициї від короля; але чи можливо їх приняти, чи неможливо? Вислухайте отсю побреховеньку. Давно, кажуть, жив у нас селянин, дуже маючий; усї сусїди завидували єму. У того селянина був домашнїй вуж, що нїкого не кусав; господарі усе клали єму молоко в дїру і він часто лазив межи родиною. Одного разу стало ся таке: дали хлопцеви молока; прилїз і вуж і почав хлептати молоко з горнятка; за те хлопець ударив єго ложкою по голові і вуж укусив хлопця. На жалібний крик дитини прибіг батько й дізнавши ся, що вуж укусив сина, кинув ся вбивати звірюку; вуж встиг сховати голову в дїру, а хвоста не встиг; господар відтяв єму хвіст. Хлопець умер від укушеня, а вуж лишив ся калїкою й від тодї бояв ся вилазити з дїри. Незабаром після того богатство того чоловіка почало значно вменчати ся, нарештї він став дуже бідний і, бажаючи взнати причину, побіг до знахорів і каже їм: „Скажіть, прошу вас, щó се значить, що минулими роками я менче дбав про господарство, а всего у мене було богато; нї у кого не було так богато і таких прегарних волів, як у мене, нї у кого корови не давали стілько молока, нї у кого вівцї не давали такої пишної вовни, нї у кого кобили не родили таких гарних лошат, нїде поля́ не давали таких богатих жнив, у нїчиїх садах не жужжало стілько бжіл; стада мої не терпіли від слабостей; я сам не знав нїяких неприємностей; в домі моїм бували гості; нї в кого з сусїдів не було такої великої родини; бідний не відходив від моєго дому с порожнїми руками: нї в чому не було недостатку; всякого добра було у мене доволї. Та ось за скілька років розлїзло ся усе, що я зібрав за цїле житє, і межи сусїдами нема біднящого від мене; і хоть я паду від працї для піддержаня житя, а про те нїщо не йде менї на користь, але що день то гірше й гірше. Скажіть, коли знаєте, причину моєго нещастя і чи не можна помогти єму?“

Єму відповіли: „Поки ти, давнїщими роками, гарно обходив ся зі своїм домашнїм вужем, він брав на себе усї нещастя, що грозили тобі, а тебе лишав вільним від них; тепер же, коли

[1]) Богданъ Хмельницкій. вид. 4-те, 1884 т. III, 216—219.

межи вами настала ворожня, всї біди впали на тебе. Коли ти хочеш давнїщого щастя, то погоди ся з вужем". Жінка понесла єму молоко, але вуж наїв ся молока тай знову сховав ся в нору. Якийсь час доглядав сего господар, далї почав кликати вужа, заключити давнїщу дружбу. Тодї відповів єму вуж: „Даремно ти заходиш ся, аби була межи нами така дружба як давнїще, бо скоро лиш я погляну на свій хвіст, що я втратив за твоєго сина, зараз вертає ся до мене пересердє; з другого боку й ти, скоро лише згадаєш, що-сь утратив сина, зараз закипить у тобі обуренє, так що ти готов розторощити менї голову. Через те досить буде дружби межи нами, коли ти житимеш у своїм домі, як тобі любо, а я в своїй норі, і будемо помагати один одному". Те саме, пане после, стало ся й межи Поляками та Українцями. Був час, коли в сїм величезнім будинку Річи Посполитої ми разом були щасливі, радували ся нашим спільним усьпіхам; козаки відвертали від королївства грізні небезпеченства і самі брали на себе удари варварів. Мешканцї Польщі, зберігаючи козаків у волї, не сердили ся за те, коли вони сербали з молока, що находили в закутках, куди не доходили ті, що звуть лише себе синами давньої батьківщини. Тодї королївство польське процвитало й сияло щастєм ув очах усїх народїв; усї народи єму завидували; нїхто не брав здобичі від королївства польського, а куди лише польські війська йшли в купі з козацькими силами, скрізь тріумфували, скрізь висьпівували побідні пісьнї. Але по тому ті, що звуть себе дїтьми королївства, стали порушувати волю Українців і бити їх по голові, а Українцї, коли їх заболїло, стали кусати; тодї стало ся, що й Українців більша частина відтята і синів королївства чимало пропало. Від тодї, скоро лише ті народи згадають біди, заподїяні один одному, зараз повстає пересердє, і хоть пічнуть вони годити ся, то через найменчу причину справа не ладить ся.

„Наймудріщий зо смертних не може зробити того, аби межи нами настав певний довгий мир, як лише так: нехай королївство польське зрече ся всего, що належало до князївств землї руської, нехай відступить козакам до кермованя всю Русь до Володимира, і Львів, і Ярославль, і Перемишль, з умовою, аби ми, сидячи собі в своїй Руси, як у норах, відвертали ворогів від польського королївства. Але я знаю: як би в цїлім королївстві лишило ся всего сто панів, то й тодї би вони не пристали на се. А козаки, поки мати муть зброю, теж не відступлять від сих умов".

Оповіданя, похожі на сю байку Хмельницького, і доси можна почути від українських селян, тай звязані з ними повіря про те, що змиї можуть дарувати богатства і приносити щастє в хату. На жаль, ні один видавець українських народніх оповідань не записав іще народнього вариянта сеї байки, але ми самі чули дитиною оповіданє зовсїм схоже в основних рисах з байкою славного гетьмана і не сумніваємо ся, що, спитавши старих людей, і тепер дослїдник почує в ріжних місцях України вариянти наведеного вище апольоґа.

А про те ми дуже помилили би ся, як би вважали се оповіданє за виріб місцевої народньої мудрости батьківщини Богдана Хмельницького, як се по найбільшій частинї готові думати наші, часто навіть дуже вчені, дослїдники народніх оповідань і рідної старовини. Байка Богдана Хмельницького належить до того величезного скарбу оповідань, що вже давно став власністю межинародньою, хоть ріжні єго елємснти й мусїли первісно повстати в сїй чи тій специяльній, або национальній области. Означити в кождім окремім разї, в якій области повстало яке оповіданє й якими дорогами воно розширило ся в инчі области, — помагає порівнанє вариянтів того оповіданя, які ми находимо у ріжних народніх областях і ріжними часами.

В сім разї оповіданє, що чинить основу наведеної вище байки, зайшло навіть у письменство вже дуже давно; воно подибує ся у грецьких збірниках, що називають ся звичайно байками Езопа, і в латинських наслїдуваннх їх, тай у збірнику індийських байок, звіснім під іменем Панчатантри (пять книг). Хоть остатня памятка, що до часу своєї наконечної редакциї, й пізнїща від клясичної епохи, а про те основа її без сумнїву старша; власне індийський збірник дає нам байку, що ми нею займаємо ся, в формі найоріґінальнїщій і рівночасно найблизчій до редакциї Хмельницького, — через те ми й пічнемо наш порівняний огляд від індийського вариянта, й дамо єго в повнім перекладї з нїмецького перекладу Т. Бенфея [1]).

[1]) Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanscrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Benfey. Leipzig, 1859, I—II. Властиво переклад є в другім томі, а перший посьвячений критицї памятки і порівняному оглядови кождого з єго оповідань. Наше оповіданє, що є в книзї III, нр. 5 Панчатантри, див. в II т., 244—247; уваги до него в т. I, §. 150. Є дуже гарний переклад Панчатантри на французьку мову, зладжений д. Лянсеро — (Lancereau, Paris, 1871).

„В однім місці жив брамін на імя Гарідатта. Він займав ся хліборобством, але часто минав у него час, не даючи ніякої користи. Раз брамін став засипляти з утоми від спеки під конець горячих годин серед своєго поля в тіни дерева. Коли се він побачив, що з під недалекого муравлиска вилізає страшенна змия, вкрашена величезною шишкою, тай подумав: „Певно се божество сего поля, а я єго ще ні разу не вшанував. Ось чому моє хліборобство й не дає менї доходу. Треба зараз же вшанувати єго". Подумавши таке, брамін зараз же добув відкись молока, нальляв єго в пугар, пішов до муравлиска тай сказав: „О владико поля, як довго я не знав, що ти тут живеш! Через те я тебе й не вшанував ніяк, за що ти прости мене тепер!" Промовивши се й поклавши молоко, він пішов домів. Коли на другий день він прийшов і подивив ся на те місце, то побачив у пугарі червонець, — і так він ходив що дня сам, подавав молоко й находив усе по червінцеви. Але раз брамін наказав своєму синови віднести молоко до муравлиска, а сам пішов у місто. Син віднїс молоко, поклав єго й пішов домів. Коли він прийшов на другий день, побачив червонець і взяв єго. Він подумав: „Певно в сій купі повно червінців; ану-ко я вбю змию й заберу від разу все!" Порішивши таким чином, брамінський син ударив змию ломакою по голові, подаючи їй молоко. Але змия, що з волї долї лишила ся жива, вкусила єго люто затроєними зубами, так що він на-млї ока вмер. Опісля люде єго наклали недалеко від того поля купу дров і поховали молодця. На другий день вернув ся батько. Дізнавши ся від своїх людей, при яких обставинах погиб єго син, він зовсім згодив ся на те щб стало ся, і сказав: „Хто не ласкав для животин, що наближають ся до него задля оборони, того колишнє богатство гине, як щастє лебедів у льотосовім лїсї".

Люде спитали: „Як то було?" Брамін оповів про лебедів і чужу птицю. Тут Панчатантра дає се нове оповіданє, способом східних збірників оповідань, вставляючи одну історію в другу. Ми пропустимо се оповіданє, бо воно не йде до нашого предмета, та звертаємо ся до дальшої історії про змию й браміна. „Сказавши таке, взяв брамін на другий ранок знов молоко, пішов туди (до муравлиска) і почав славити змию голосно. Минув довгий час, змия показала ся, але зупинила ся на вході муравлиска й сказала брамінови: „З захланности приходиш ти сюди, покинувши навіть сум по твоїм сині. Від нині дружба межи мною й тобою була би недорікою. Мене вдарив твій син

у молодечім нерозумі і я єго вкусила. Як можу я забути удар ломаки? А ти як можеш забути сум і сердечний біль по твоїм синї?"

Сказавши се, змия дала єму дуже дорогу перлу й пішла. Сказавши ще раз: „Не приходи більше", вона сховала ся в свою нору. Брамін узяв перлу, пожалував за нерозум своєго сина тай пішов".

Схожість між оповіданями українським і індийським очевидна від разу. Ріжниця ж межи ними не лише в тім, що Хмельницький очевидячки видумував подробиці на те, аби байка більше підходила до сучасного єму політичного руху (так у него вуж бере на себе удари долї і тим помагає щастю селянина, а не безпосередно посилає те щастє, як се признають і повіря українські й инчих народів, куди дійшли подібні байки), але і в тім, що в індийськім оповіданю подробиці більше на місці й мотиви поступків усіх осіб показані ясніще, як і повинно бути в оповіданю оріґінальнім, а не засвоєнім із людського поговору. Такою льоґічністю та цільністю переходить індийське оповіданє і клясичні байки.

Зо скількох грецьких редакцій езопівської байки на сю тему ми навмисно вибираємо найдовшу і найдокладнїщу, надруковану в виданю Де-Фурія по фльорентийській рукописи байок Езопа[1]). „Змия, що жила в норі перед дверми селянина, раз укусила сина єго в ногу. Коли той зараз же помер, родителї єго дуже засумували. Батько, сердитий за се нещастє, вхопивши сокиру, задумав убити змию й коли вона вилїзла на попас, селянин швидко прибіг, замахнув ся на неї сокирою, та не націлив ся добре і через те лише відтяв кінчик хвоста. Тодї селянин, боючи ся, аби змия не зробила смерть і єму, взяв муки, води й меду та просив змию відновити згоду. Але змия, злехка шипячи і все ще під каменем, промовила: „Не заходь ся більше, чоловіче добрий: дружба межи нами неможлива, бо анї я, поки бачити му своє каліцтво на хвостї, анї ти, бачучи могилу твоєго сина, не можемо бути в спокійнім настрою духа". — Байка ся

---

[1]) Fabulae Aesopicae. Cura Francisci de Furia 1809, ст. 248—251, fab. CLV; другий варіянт коротший, там-же, 84—75, fab. XLII; та в виданю Coray, Parerga, P. 1810, ст. 83, fab. 141.

Про прикмети четвертого, найстаршого по формі варіянта, що є в оксфордській рукописи байок Бабрія, див. у Zündel'я, Aesop in Aegypten, у Rheinisches Museum für Philologie 1847, 640.

навчає, що нїхто не може забути ненависти й почутя пімсти, поки мати ме перед очима нагадуване про дізнану кривду“ [1]).

При порівнаню сеї грецької відміни байки з індийською кидає ся в очи її вривочність і брак у нїй або неясність мотивів поведінки дієвих осіб: змия незвісно через щó вкусила хлопця; батько, що рішив був із пімсти вбити змию, по тому лякає ся, аби вона єго самого не вкусила і лише через те йде мирити ся зо змиєю. Грецька байка робить вражінє чогось недочутого, або недобре засвоєного. Такий же характер має й латинська байка, що дійшла до нас также в скількох верзиях: Федра й Ромуля [2]). Ми наведемо тут текст байки по Ромулю, бо віршовані байки Федра були забуті в середнїх віках і не мали безпосереднього впливу на склад середньовікових редакций байок, у тім числї й тої, що займає нас. Завважаємо зрештою, що байки Федра й Ромуля рiжнять ся межи собою сим разом лише формою.

Ось Ромульова редакция нашої байки:

„До дому одного бідака приходила змия до стола і користувала ся кришками (з єго їди), — і все йшло щасливо господареви. Через якийсь час бідак почав сердити ся на змию та зранив її сокирою. Після сего він попав у давню нужду. Порозумівши, що він забогатїв від щастя змиї, котрим користував ся, поки він її не зранив, чоловік покаяв ся (за свій поступок) і пішов с плачем просити прощі. Але змия сказала єму так: як ти каєш ся, то я прощаю тобі твоє лиходїйство; та хоть би рана моя й загоїла ся, то близна після неї не дасть тобі повірити тому, що наша довірчива дружба цїлком обновила ся; так само й я тобі стала би приятелькою, якби могла забути зраду твоєї сокири. Так на завсїгди мусить лишити ся підозрілим той, хто образив коли-небудь другого“.

При загальній уривочности викладу, ся латинська байка визначає ся ще й тим, що зовсїм пропущено мотив, чому бідак осердив ся на змию. Вона не каже анї слова про те, що змия вкусила сина. За те вона зберігла подробицю годованя змиї чоловіком, хоть і передає сю подробицю вже в зовсїм чудній формі,

---

[1]) То само властиво і в инчих варияитах, лише в XLII байцї у Де-Фурії, тай у Согау ст. 339, удар селянина влучає не в хвіст змиї, а в камінь.

[2]) Phaedri fabularum Aesopiarum libri V, rec. Schwabe, II, 406—407, Appendix, fab. XXXIII. Biblioth. classica latina, Parisiis, N. E. Lemaire; там-же, 444, Romuli fab. Aesop. l. II, fab. XI Zündel, op. cit. 443.

тай подробицю про збогаченє бідака прихильною змією, — рпси, яких нема у грецькій байці в порівнаню з індийською. Взагалі, склавши докупи грецьку й латинську байку, дістаєно основу індийської. Вже по сім однім можна догадувати ся, що сі байки клясичних народів мали за оріґінал індийську, а зовсім не навпаки, тим більше що вривочність викладу обох перших і недобре мотивованє поступків дієвих осіб у байках клясичних, як порівняти їх з індийською, те ж не промовляє за оріґінальністю перших. При тім же образ змиї, що живе в муравлисках на розсипанім золоті, дуже часто подибує ся в усяких витворах індийської літератури, а не лише в отсім апольоґу, тай звязаний і з оповіданєм клясичних писателїв про мурашки, що вигрібають золото в Індиї.

Коли таким чином наведена вище байка Панчатантри має всї ознаки твору оріґінального, а байки грецька та римська ознаки наслїдуваня, то питанє, як і коли могли перейняти сю байку клясичні народи середземноморського басейна від далеких мешканців берегів Інда та Ґанґеса? Питанє се, то лише частина незвичайно інтересного питаня про обопільний вплив ріжних народів сьвіта від найдавнїщих аж до наших часів, — питаня, вже на стілько обробленого працями европейських ученых остатнїми десятилїтями, що про більшу частину сторін єго вже можна дати зовсім докладні вказівки. В сім разї справа зводить ся до того, щó таке оті грецькі та латинські байки, котрі дійшли до нас під іменем байок Езопа?

Всї звістки, які подають давнї писателї про особу того Езопа, такі суперечні та неясні, що звести їх до чогось означеного нема нїякої можливости. Навіть час єго житя кладуть ріжні писателї ріжно: від 59-ої олїмпіяди до 40-ої. Розуміє ся, що Езопа, яко дійсної особи, нїколи не було. Се по-просту мітичний тип, як Гомер, Лїкурґ і т. п., до котрого приладжували ся байки, анекдоти, дотепні приказки, що ходили серед народу. Історію езопівської байки можна обновити за літературними вказівками давнїх писателїв далеко імовірнїще, нїж за біоґрафічними звістками про особу Езопа. Так напр. Платон подає, що Сократ (ум. 396) перекладав на елеґійні вірші богато байок Езопа, — значить, до Сократа ті байки не були вложені віршами. Диоґен Ляертський, писатель III-ого столїтя перед Р. Хр. подає, що Димитрий Фалєрський, Атенський бесїдник і фільозоф, що вмер коло 282 р. перед Р. Хр., зводив до купи байки Езопа, — значить, зводу того доти не було. Нарештї Бабріос, що жив у пів

століття після Диоґена Ляертського, зложив віршований звід езопівських байок, що ходив по руках охочих аж до XII ст. після Р. Хр., але потім єго забуто, поки знов не найдено на Афоні у 1844 р., і тепер він є підставою для всіх розмов про езопівську байку. Бабріос, сам родом із Сирії, тоді згельленізованої, каже, що байку видумали Сирійці, піддані Нїна й Беля, се-б то Асирійці (сьвідоцтво, до котрого ми ще вернемо ся), а що до Греків її переніс Езоп; про свою ж працю Бабріос каже яко про справу „нової Музи", про себе яко про чоловіка, що „отворив двері, котрими зараз увійшли инчі". Значить, перший більше чи менче повний віршований звід байок, приписуваних Езопови, зложено аж у II-ому столїтю перед Р. Хр. Як далекі ми від думки про Езопа, яко про дїйсного писателя VII—VI століття перед Р. Хр., а заразом і про езопівську байку, яко про продукт особистого творива! Як би навіть справдї й істнував коли-небудь Езоп, як індивід, що складав байки, то устна передача їх протягом кількох століть, звісно, не зберігла би з них нїчого індивідуального й додала би до них инчі, про які складач і не думав. Ті додатки йшли далї й після того, як був зложений звід Бабріоса, аж у глуб середніх віків, із котрих ми маємо тепер рукописи езопівських байок. Найстарші рукописи — X-го століття, а найбільше розширений був звід візантийського черця XIV ст. Плянуда. Латинські байки также причеплені до імени Езопа й очевидячки перейшли в Італію з Гельляди відносно пізно і при тому мабуть із-разу устною дорогою, а вже по тому літературною. Першим зводчиком їх у Римлян був Федр, визволенець Авґуста. Федр не знав Бабріоса і при тому викладав свої байки з відмінами, часто (як ми бачили напр. вище) доволї значними від грецьких редакций байок.

Після Федра зводили байки Авіян, із 42 байок котрого 32 перекладені з Бабріоса, та Ромуль, що вже належав швидче до середніх віків, ніж до клясичної давнини. Прозаічний звід сего Ромуля вживав ся середніми віками у школах, бо звід Федра був забутий аж до самої епохи відродин.

Але не досить того, що так називані Езопові байки не є плід творива звісного грецького, буцїм то дуже давнього писателя, — байки ті, бодай по найбільшій частині, не були продуктом творива й грецької нациї, як се властиво признавали й самі Греки. Ми вже навели вище заяву Бабріоса, що байку винайшли старі Сирійці, а що Езоп перший лише переповів її

Гельленам. Із сим властиво годять ся й ріжні варіянти біографічних оповідань про Езопа, що роблять єго то Фриґійцем, то навіть Етіопом, тай назва у Греків моралізуючого апольоґа байкою фриґійською чи лібійською. Греки самі признавали, що дістали байку зі Сходу, від народів давнїщої культури, а порівняний дослїд лїтератури й народнїх оповідань усе більше потверджує сю зразу неясну сьвідомість.

Згаданий вище порівняний дослїд став на міцний ґрунт від часу, як Европейцї пізнали лїтературу Індиї. Европейських учених вразила схожість оповідань і байок клясичних і новоевропейських народів з індийськими оповіданями і вони виробили три теорії для поясненя сеї схожости. Розуміє ся, ми можемо тут лише натякнути на сї три теорії тай то виключно що до їх відносин до байок. А в тім, ми тим більше маємо право бути тут короткими, що й у роснйській мові значінє всїх отсих теорій розібрано досить докладно в книжцї д. Л. Колмачевского „Животный эпосъ на Западѣ и у Славянъ“ (Казань, 1882, 1—53). Перша теорія поясняла згадану схожість єдністю переказів, збережених індо-европейськими народами з часів їх первісної племінної єдности; друга — догадувала ся, що Індийцї переняли клясичну байку після Александра Македонського, що внїс гельленїзм аж до самих берегів Інда; третя, навпаки, догадує ся, що Греки переняли індийські перекази.

Перша теорія, котра, до речи кажучи, в Роснї має найбільше вчених представителїв (усї уваги до „Русскихъ народныхъ сказокъ“ Афанасьєва пройняті сею теорією) — не видержує критики вже через те, що в европейських оповіданях і байках відбиті риси побуту зовсїм не первісного, — звіроловного та пастушого, клянового та патриярхального, — а власне пізнїщого побуту східних держав: із містом, торговлею, станами, монархією й т. и. Другу теорію захитує головно те, що обстава сюжетів наших оповідань і байок, природа, фльора й фавна належать не до поміркованого европейського пояса, а до горячого, де лежить Индия, і де, до речи сказавши, зовсім не лежала Аріана, спільна батьківщина індо-европейських народів. Отся обставина, та вказана нами вище, при порівнаню спеціяльно займаючої нас байки, перевага суцїльности й відповідности частин індийського оповіданя, кождий раз коли ми маємо дїло с повістю, спільною народам европейським з Індийцями, промовляє найспільнїще в користь теорії, що величезну частину оповідань Европейцї переняли з Індиї. Само собою розуміє ся, що посередниками такого

перенятя мусїли бути, найдавнїщими часами, народи, котрі жили межи Індом і Середземним морем, головно Перси та Сирійцї з Малоазийцями. В сїм розуміню сьвідоцтво Бабріоса про те, що байка перейшла до Греків із царства Нїна й Беля, особливо важне, хоть єго й треба трохи перемінити — признавши Мезопотамцям і властивим Сирійцям ролю не винаходцїв, але посередників у передачі байки Грекам. А в тім, дальші досліди на полї культури давнього Сходу зовсїм імовірно заставлять науку признати, що сьвідоцтво Бабріоса докладнїще, нїж на се тепер годить ся школа, котра виводить езопівську байку з Індиї. Остатня була признана переважною, коли навіть не виключною батьківщиною оповідань, спільних Европі зі Сходом, головно через те, що індийська лїтература була, — вкупі з жидівською та по части персидською, — майже одинокою лїтературою давнього Сходу, що дійшла до нас у більше чи менче повній формі. Але від якогось часу, відкритя в єгипетських папірусах і в ассирийських глиняних книжках дали можливість пізнати останки письменности давнього Єгипта й Ассиро-Вавилонії. Межи сими останками є релїгійні поеми, в котрих треба признати жерела богатьох грецьких мітів, маґічні шептаня, що були жерелом богатьох вірувань клясичних і по тому нових народів, нарештї казки, де видко первовзірцї богатьох казкових епізодів у европейській народнїй словесности. Виключно індийську формулу походженя певної частини казок клясичних і новоевропейських народів треба тепер перемінити, признавши, що *жерелом тих казок була словесність великих культурних народів Азиї та Африки взагалї, а не лише самої Індиї*. Те, що було з властивими мітами, з маґією, казками, могло бути і з байками-апольоґами, і єгипетські карикатури й рисунки зо звірячого сьвіта дають уже й тепер підставу до подібної гіпотези.

Але сяк чи так, а тим часом індийську словесність с повним правом можна вважати коли не найдавнїщим первісним жерелом більшої частини европейських казок і байок, то в кождім разї скарбом, що зберіг цїлу купу їх варіянтів у найближчій до первісної формі. Що до байки, котра специяльно займає нас, то се можна сказати майже с повною достовірністю. Питанє тілько в тім, як перейшла вона й подібні їй байки з Індиї до народів клясичних?

Звісно, дорогою *устної передачі*, чим і поясняє ся врівочний характер езопівської байки, грецької й латинської, та

неповна згода остатніх. Сей рух індийських байок і в загалі оповідань на Захід мусїв появити ся з особливою силою в епоху буддизму, се-б то після VI-го столїтя перед Р. Хр., бо буддисти визначали ся особливим завзятєм до пропаґанди й посилали своїх міссионерів на Захід, бодай до Афґаністана, тим часом як народи, що жили на захід від Індиї, в епоху персидську й потому македонську, зі свого боку посилали в Індию своїх вояків, послів, купців і шукачів мудрости. Коли в самій Індиї зладжено збірники байок, сказати докладно важко. Певно, початок їх іде ще з епохи передбуддийської; та буддизм, з єго нахилом до моралїзациї й пропаґанди, мусїв особливо пхнути до розвитку байкової лїтератури. В кождім разї вже в писаних індийського ґраматика Панїнї, що жив $3^1/_2$ столїтя перед Р. Хр., є вказівка на істнованє зводу байок, від котрого між инчим пішла і Панчатантра. Значить, коли сей звід істнував уже 4 — 5 столїть перед Р. Хр., то й тодї окремі байки, котрі, звісно, могли істнувати в Індиї й скілька столїть давнїще, мали досить часу до епохи Сократа, а особливо Бабріоса, аби посунути ся від Інда до Середземного моря навіть при помочи устної передачі. Діставши-ж у Ґрециї й опісля в Римі лїтературну форму, байки сї могли вже тим швидче розширяти ся серед европейських народів у давнину і в середнї віки, від половини котрих збірники езопівських байок почали перекладати і на мови новоевропейських народів.

Таким чином байка про селянина та змію в її езопівській формі зайшла і в країну славянсько-руську. Польський переклад байок Езопа надрукований був уже в 1585 р.

У XVII столїтю західні Русини почали перекладати сї байки с польської мови на руську. В описї одного з сих перекладів у звісній працї д. Пипіна „Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ“ згадано й байку про селянина й вужа (Пипін, op. cit. 172).

Та ось щб інтересно: байка Б. Хмельницького далеко ближча своєю редакциєю до самого індийського первовзірця, ніж до езопівських єго відгуків, грецького й латинського. Як се пояснити?

Аби відповісти на се питанє, ми мусимо ростворити ще одну сторінку з історнї впливу словесности східних народів на Европу, сим разом уже не лише дорогою устного переходу оповідань, але й через письменність, і через те тим глубшого.

Вище ми згадали, що в Індиї був збірник моралїзуючих казок і байок іще поверх 350 років перед Р. Хр. На скілько можна судити по теперішнїм останкам того збірника, то був звід у 13 главах під іменем Nitiçâstra, від слова nîti — сьвітова мудрість. Проповідники буддизму порозносили частини сего збірника до ріжних народів східної Азиї, так що тепер є літературні переклади сих частин не лише на мови народів індийських півостровів, але й на тибетську, китайську, монґольські, тай устні варіянти сих оповідань на мовах усїх тих народів від Цейльона до Японії й від Малякки до Калмиків. У самій Індиї, в її найдавнїщій мові, санскритській, збірник сей те ж не зберіг ся в цїлій єго формі, а роспав ся на скілька частин, із котрих найповнїща звісна під іменем Панчатантри. Далї певна скількість апольоґів первісного збірника вийшла в склад величезної звідної поеми Магабгарата й додатку до неї, що називає ся Гаріванса[1]). Декотрі варіянти з найдавнїщих редакций Панчатантри вийшли в склад перекладів сего збірника на ріжні діалекти Індустана, тай у пізнїщі зводи казок і апольоґів, як Гітопадеса (користне навчанє) і збірник браміна Сома-Дева, що жив уже в XII ст. після Р. Хр.[2]).

Зріст зносин між Індиєю та західними сторонами в післямакедонську епоху занїс чутку про індийський підручник мудрости і на Захід. У VI столїтю після Р. Хр. новоперсидський царь Хозроес Нушірван (531—579) післав до Індиї специяльного посла с тим, аби вивезти відти дорогоцїнну книгу. Посол добув те, чого було треба, щось подібне до редакций Панчатантри, котрі дійшли до нас, і зробив с того переклад на тодїшню персидську мову, звісну під іменем пельві. А в тім, той переклад пропав підчас катастрофи, що постигла новоперсидське царство; бодай єго доси не найдено. Але з него зроблено було переклади сирийський, найдений недавно, та арабський, зроблений у VIII ст. по наказу каліфа Альманїра. Арабський переклад називає ся Kalilah ve Dimnah, се-б то Простодушний і Хитрий, бо байки причеплені до історії супірництва

---

[1]) Першу (не всю) переклав на французьку мову H. Fauche (X vol. 1863 — 1870), а другу A. Langlois (II vol. 1835). Hari одно з імен Вішну. Гаріванса оповідає головно про втїленє Вішну в формі Крішни.

[2]) Оба сї збірники перекладені на ріжні европейські мови, а Гітопадеса навіть і на росийську під заголовком „Басни и сказки индійскія, сочиненныя Вишну-Сармою“. Спб. 1807.

двох шакалів, котрі так називають ся, і с котрих хитрий інтриґує проти бика перед царем зьвірів, львом, що нарештї й убиває бика, але потім карає на смерть і інтриґанта. Арабський переклад, що очевидячки ходив у скількох редакциях, був жерелом ріжних перекладів і переробок як азиятських (персидських, другої сирийської, жидівських, монґольської, турецької), так і европейських. З остатнїх ми згадаємо тут лише про грецьку редакцию, зроблену в XI ст. під іменем увінчаний і слїдячий, що була первовзірцем для церковно-славянських редакций (вкорочених), котрі недавно видало петербурське Общество любителей древней письменности, та про одну з латинських, що її зладив у XIII ст. Жид Іван із Капуї під заголовком Directorium humanae vitae (Правило людського житя). Редакция Йвана Капуанського була жерелом для більшої частини західно-европейських редакций, від італїянських до чеської, з виїмком редакций ішпанських, що причеплені самостійно до одної з арабських редакций через самостійний латинський переклад. Коли ми додамо, що у ріжних народів, до котрих заходили таким чином індийські казки і байки, оповіданя сї не лишали ся лише в письменстві, але переходили і в устну словесність і, як побачимо по части далї, навіть ішли від одного народу до другого дорогою устною, незалежно від письменства, — то дістанемо справдї чудний образ насиченя творами одного племени народньої словесности майже всїх племін старого сьвіта, не виключаючи й народів полярних, зачеплених збуддизованим шаманством, і чорних Африканців, до котрих доторкнув ся арабський вплив.

Між оповіданями, котрі таким чином знов рушили з Індиї на Захід, була й наша байка про бідного браміна та змию. Треба зрештою завважати, що вона не попала в „Калїлу й Дімну“; її нема анї в тій арабській редакциї сего збірника, що видав Сильв. де Сасі (1816), анї в сирийськім перекладї с пельвійської редакциї, що видав із нїмецьким перекладом Бікелль (1876). Очевидячки, її не було і в самій пельвійській переробцї індийських байок. Місце нашої байки займає в „Калїлї й Дімнї“ подоба її, що зберігла ся в Магабгаратї й Гарівансї, де мораль її причеплена до істориї про чудову птицю та царя:

У царя й птицї було по дитинї. Птиця що дня приносила до двірця чудові плоди, котрими годували ся її пташа і царевич. Але одного разу остатнїй ударив пташа й убив єго, а птиця за те виклювала хлопчикови очи; тут вона виголошує горячу тираду

проти царів. Не вважаючи на вшанування царя, птиця вважає по-нову їх дружби неможливою [1]).

Оповідання се, на котре очевидячки наткнув ся персидський збирач індийських байок, перейшло з арабських зводів „Калїлї й Дімни“ в західні їх перерібки: жидівські [2]) та европейські: грецьку й Directorium humanae vitae, а далї і в ті, для котрих ся остатня була взірцем, по тому в італїянські новелї (Morlini, n. LVIII) і нарештї до Ляфонтена і таким чином стала на віки добром осьвічених людей.

Але в Directorium humanae vitae увійшла й друга байка, що стоїть ближче до займаючої нас байки Панчатантри, коли не моралю, то дїєвими особами. В сїй байцї ми бачимо змию, що живе в людськім домі. Господарі вважали, згідно з віруваннями своєї землї, сю змию для себе добродїйною. Господиня годувала змию що дня, але раз, коли господиня пішла з дому, а господар лишив ся дома, то, не завважений змиєю, побачив, що вона бризнула отрую в горнець з їдою для родини. Коли змия появляє ся в свій час за своєю порцією, господар хоче вбити її, та змия тїкає. Якийсь час опісля господиня посилає мужа мирити ся зо змиєю, та вона каже єму, подібно змиї в Панчатантрі: „Межи нами не може бути на далї приятельства; ти будеш усе тямити, що я бризнула отрую в ваш горнець, аби зробити смерть тобі й твоїй родинї, а я буду тямити, як ти стояв с сокирою, аби пімстити ся на минї. То вже краще буде, коли ми лишимо ся кождий про себе“. А в тім, ся байка наводить ся, аби підперти мораль, рїжну від тої, що ми бачили у Панчатантрі і в езопівських її відгуках, а то, що мудрий чоловік нїколи не повинен здавати ся на ворога — змию [3]).

---

[1]) Mahabharata, trad. par H. Fauche, III, 546 і d. Harivança, trad. p. Langlois, I, 93. Kalila and Dimna, transl. from the arabic by W. Knatchbull, ch. XII; у найстаршім сирійськім перекладї (Kalilag und Dimnag. Text und deutsche Uebersetzung v. G. Bickell) се оповіданє займає главу 7-му.

[2]) Із найдавнїщої жидівської перерібки зберіг ся лише врывок, надрукований тепер у 49-м томі Bibliothèque des hautes études; там є й байка про птицю й царя, ст. 168 і д.

[3]) Ми не мали під рукою Directorium humanae vitae, бо се незвичайно рідке виданє було надруковано всего тілько раз, коло 1480 р., а наводимо вложений повище зміст байки по резюме Бенфея та по старонїмецькій перерібцї працї Йвана Капуанського — Das Buch der Beispiele der alten Weisen, виданої в-друге Holland'ом у LVI томі Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart (1860, ст. 86, 87).

І ся байка, очевидячки, індийського походженя, бо мотив про те, як чоловік підглянув, що змия бризкає отрую в горнець з їдою, находить ся в XII оповіданю збірника „Vetâla pantchavinçati“ (12 оповідань опиря), дуже розширеного в Індії в ріжних мовах, а окрім того, відшибнувши сю подробицю, байка ся то властиво лише варіянт наведеного вище апольоґа Пан чатантри. Очевидячки, варіянт сей рушив устною дорогою на Захід і попав до Йвана Капуанського через ті арабсько-жидівські жерела, котрими він користував ся, складаючи свій звід.

Цікаво, що ми подибуємо очевидний відгук сего оповіданя на величезній віддали від житла Івана Капуанського, в Томській ґуб. В статї д. Н. Потанїна „Югозападная часть Томской губерніи въ этнографическомъ отношеніи“ (Этнограф. сборникъ, вид. И. Русск. Географ. Обществомъ, VI, 125) читаємо таке: „Дім, де оселив ся в у ж, буде щасливий; корову, котру він ссе, не доять, лишають єму. Один селянин клав у комору чоботи, в котрих він ходив у сьвята на службу божу; вуж позносив ув один чобіт яйцї, та саме перед Великоднем мужик висипав яйцї с чобота. Вуж не найшов яєць і напустив отруї в молоко, що стояло в коморі. Коли селянин поставив чоботи на місце і поклав туди яйцї, вуж перевернув покришку і розільляв затроєне молоко“ (Семипалатинськ).

Поки що годї докладно рішити: чи занесла росийська кольонїзация се оповіданє з Европи в Сибір, чи єго переняли Росіяне в Сибірі від місцевих тубильців, словесність котрих, як знаємо, так пройнята буддийсько-індийськими елєментами, хоть найбільше імовірности в користь сего остатнього здогаду. В усякім разї семипалатинський варіянт оповіданя Івана Капуанського характерним чином сьвідчить про можливість як найширшого розпросторенія оповідань устним способом і кидає сьвітло на те, яким чином дійшло до жерел Івана Капуанського само єго оповіданє. Ми просимо читача поки що затямити собі сї обставини, тай ту подробицю, що варіянт Directorium humanae vitae виводить на сцену нову особу, жінку господаря, котрої ми не бачимо в Панчатантрі, та котра появляє ся в байцї Хмельницького, а самі вернемо ся в Азию пошукати руху апольоґа Панчатантри, що заінтересував нас, у чистїщій єго формі.

Ми таки найдемо сей апольоґ і в арабській словесности, коли й не в тій редакциї „Калїли й Дімни“, що тепер звісна нашому вченому сьвітови, то в неменче славному творі Масуді (ум. 956 у Каірі) „Золоті дуги“. Цікаво, що у Масуді апольоґ про

змию наводить ся при обставинах, що по части нагадують ті, при яких єго росказував Б. Хмельницький: він вкладає ся, на підставі одного старшого твору, в уста Абд-ель-Меліка, калїфа з династиї Омайядів (685—705). „Як був каліф у Мекці, то казав роздати народови подарунки з воєнної здобичі. На однім мішку було написано: фонд милостинї. Мекканці образили ся. „Подарунки, що нам дали, казали вони, повинні походити виключно с податку, що платять райї". Абд-ель-Мелік вийшов на катедру і сказав таку бесїду: „Сїм'ї Корейшітів, межи вами робить ся таке, як із тими двома братами, що подорожуючи ще перед проповіданєм Корана, розложили ся в тїни дерева під скалами. Під конець дня із-під скал вилїзла змия і, наближивши ся до подорожних, кинула їм золоту монету. — „Се мабуть зі скарбу", сказали вони. Три дни подорожні були в тім місцї, і що дня змия приносила їм золоту монету. Один брат сказав другому: „По-що нам чекати так довго появи змиї? Чому-би нам не вбити її, викопати скарб і забрати єго?" Брат хотів єго здержати від сего наміру. „Чи ти знаєш, каже він, щó стане ся? Може ти погибнеш, не дібравши ся до скарбу". Але той не слухав, узяв сокиру, підстеріг вихід змиї й ударив її, та ранив її в голову, але не вбив. Змия кинула ся на него, зробила єму смерть і вернула ся в свою нору. Брат чув ся обовязаний поховати єго тїло. На другий день змия вийшла з своєго пристановища; голова її тримала ся чудово й не було на нїй нїяких слїдів рани. Чоловік сказав їй: „Бог знає, що я плакав над тим, щó стало ся, й не давав братови сповнити єго намір. А-ну присягнїмо перед Богом, що покинемо всяку ворожню, і ти знов робити меш по давньому". Змия не схотїла. „Чому?" спитав чоловік. Змия відповіла: „Тому, бо я знаю, що ти нїколи не можеш помирити ся зо мною, поки бачити меш могилу твоєго брата, тай я не зможу помирити ся с тобою, скоро тілько згадаю про рану". — Каліф додав вірш із Набігаба:

Я бачу перед собою могилу, що вражає очи,
І ту сокиру, підняту грізно над моєю головою.

„Корейшіти, — Омар, син Каттаба царював над вами яко чоловік острий; він держав вас на короткій уздечцї і ви слухали єго покірно. Єго наступник Отман був людяний, смирний і великодушний, і ви збунтували ся проти него та вбили єго. Ми післали Мосліма приборкати вас і ви єго вбили в день Гарраха. Ми знаємо, значить, що ви не можете любити нас,

поки будете тямити про той день, так само як і ми не можемо любити вас, згадуючи про вбійство Отмана".

При всіх своїх прикметах, байка арабського каліфа, се явний відгук індийської байки і при тому далеко ближчий до оріґіналу Панчатантри, ніж до езопівських копій. Очевидячки, що індийський оріґінал знов посунув ся на Захід і сим разом більше зберігаючи свої характеристичні риси, через установленє тїснїщих звязків між Індиєю та західною Азиєю, що стала мусульманською й висунула свою передню сторожу в саму Індію, де, після наверненя Ірана на віру Магомета, мусульманство само поклало собі певне гнїздо. Ми бачили, що в передачі Масуді оповіданє Панчатантри трохи перемінено. Се, звісно, треба вважати ознакою устного переходу індийського оповіданя до Арабів і взагалї до мусульманів, у котрих таким чином могло повстати скілька відмін основного оповіданя. Одна с тих відмін мусїла бути жерелом західноєвропейських письменних варіянтів нашої байки, що ввійшла в Esopet або Ysopet, збір байок писательки XII — XIII ст., звісної під іменем Марії Французької (Marie de France), хоть вона, як тепер догадують ся вчені (див. G. Paris, Les fabulistes latins — Journal des Savants 1885, I, 46), писала в Анґлії, та в збірнику під заголовком „Gesta Romanorum" („Исторіи Римскіе" західно-руських перекладів, що зрештою дали нам лише дуже вкорочені зводи). Збірник сей до решти зложив ся у XIII—XIV ст.

Варіянти нашої байки у Марії Французької та в „Gesta Romanorum" визначають ся тим, що дано видну ролю в історії жінцї господаря, котрий сприятелив ся зо змиєю. Господар необережно сказав про секрет своєго богацтва жінцї, а вона радить чоловікови убити змию та по тому, коли за кару змия бере сїм'ї богатство, худобу й дїти, — жінка-ж посилає чоловіка просити вибаченя. Мораль байки у Марії Французької: не треба слухати жіночої поради:

Li sages hum ne deit entendre
A fole fame cunseil prendre і т. д. [1])

Подібний варіянт зайшов і в устну народню словесність Ґерманії, де ми подибуємо казки, в котрих жінка навіть сама вбиває

[1]) Poésies de Marie de France, poète Anglo-Normand du XIII s., p. B. De Roquefort, т. II, 267—273. Звід із чотирьох рукописей Ysopet у Legrand d' Aussy. Fabliaux ou contes des XII et XIII s. 1779—1781. IV, 231—233. Gesta Romanorum, ed. Oesterley, 1872, c. 141.

добродійну змию, котру тут годує дитина, тай ріжні оповіданя і повіря про скарби, що їх мають і дарують змиї [1]).

Ми основуємо свій здогад про азіятське посередництво в повстаню таких варіянтів, як байка Марії Французької, не лише на загальнім ході руху подібних оповідань і характері таких збірників, як „Gesta Romanorum“, але й на тім, що вже в Івана Капуанського (і певно в тих семітських жерелах, котрими він користував ся) ми бачили вставку жінки до варіянта байки про змию й господаря, хоть і не в такій ролї. Окрім того в тій відміні нашого апольоґа, що зберігла ся з частини Нітісастри в Магабгаратї й Гарівансї, птиця між инчими навчанями каже і про доконечність не вірити жінкам. Те саме сказано і в другій байцї про змию, взятій із того-ж збірника до компіляциї Сома-Деви [2]). Не дивниця, коли при устнім переходї сих байок від одного народу до другого подробиці їх нарештї зільляли ся так, що виробив ся окремий варіянт, де головну ролю в справі вбитя добродійної змиї приписано женщинї.

Що подібний варіянт істнував справдї в передній Азиї, се потверджує ся присутністю подібної байки в однім турецькім збірнику XVI ст., виданім у перекладї Decourdemanche: Fables turques (Paris. 1882). Перекладець, взагалї мало посьвячений в новійшу лїтературу порівняного досліду словесности, догадує ся, що турецький зводчик користував ся европейськими виданями байок і фацецій XV ст. (езопівських, Поджіо й т. п.). Але сей здогад основано виключно на тім, що турецька рукопись пізнїща від сих збірників, та на тім, що в турецькому збірнику находять ся байки схожі з европейськими. Але остатня обставина промовляє звичайно в користь того, що Европейцї перейняли казки зі Сходу, а не навпаки. Напр. що до Поджіо треба нагадати, що він дає в своїх фацециях чимало оповідань, котрі находимо напр. у турецьких анекдотах про Наср-Едіна-Ходжу, Тамерлянового жартуна, і с котрих деякі вже здавна ходили на Сході. Окрім того LXXX байка збірника, що переклав д. Decourdemanche, схожа з езопівською байкою про змию й селянина лише своєю основою і, не-

[1]) Див. у братів Ґріммів, Kinder und Hausmärchen нр. 105 і примітки до него. Повне виданє сих казок із примітками тепер рідке, і через те ми користуємо ся анґлійським перекладом єго, що вийшов недавно: Grimms Household tales, transl. by M. Hunt. 1884, I—II. Див. теж у Ґріммів Deutsche Sagen, 1865, I, 266 оповіданє Die Schlangenkönigin — про богатство, що всилає вдячна змия.

[2]) Benfey, Pantschatantra, I, 364—365.

хай, слабими своїми боками: тим, що мотиви поступків її героїв дуже врівочні і нерозвиті; але ріжнить ся основно від езопівських байок тим, що замість мужчини каже робити женщині. Про селянина-ж ся турецька байка навіть не згадує.

Та чи сяк чи так, а остатня байка доказує явно, що в передній Азиї, й спеціяльно у Турків, істнував, бодай у XVI ст., апольоґ на ту саму тему Панчатантри, що ми вже бачили в арабського писателя X століття. Але істнованє у Турків і другого, ще ближчого до Панчатантри варіянта, потверджує ся й инчими, хоть і більше посереднїми доказами. А то:

Сенесе, французький писатель XVII — XVIII ст. (1643—1737), що проживав між инчим в Ішпанії, написав досить довге оповіданє віршами під заголовком: „Утрачене довірє (la confiance perdue) або змия, що їла каймак (молошну страву), та Турок, її доставник“ [1]). У початку оповіданя автор каже про тему єго, яко про дуже любу у Турків, далї кладе місце події в околиці Пруси в Вітинії. Як мораль оповіданя видко з заголовка, так і само оповіданє — то властиво звісний нам апольоґ Панчатантри, з лехкими відмінами: побожний Турок, що єго післала вагітна жінка за каймаком, уснув по дорозї; змия випиває каймак і кидає в горнець золоту монету, потім обіцяє робити се що дня, коли Турок буде приносити їй каймак. Так тягне ся справа якийсь час. Та ось Турок, що забогатїв, збирає ся їхати в Мекку й поручає за той час, як єго не буде, обовязки годувати змию своєму синови. Решти властиво не треба й росказувати, бо ростягнені прикраси основної теми, зроблені французьким віршарем, не можуть нас тут інтересувати. Очевидячки, що Сенесе чув се оповіданє або від Турка, або від подорожнього, що бував у Туреччинї.

Два дальші докази, нехай що ще більше посереднї, мають за те перевагу над оповіданєм Сенесе, яко документи цїлком записані „з народнїх уст“. Се казки: альбанська та хорватосербські. Перша з них [2]) досить безглузда: замість змиї тут являє ся лев, що зразу без усякої причини викидає з пащеки золоту монету тому, хто возить камінє. По тому за порадою жінки остатнього, довкола льва будують загороду, в котру камінярь носить що дня їду. Син єго без усякої причини, виключно, аби

[1]) Sénecé, Oeuvres choisies. P. 1885, 119 і д.

[2]) Aug. Doson, Contes albanais. P. 1881, XVII, Le lion aux pièces d'or.

похвалити ся, збирає ся вбити льва, про що й каже родителям. Не слухаючи впімнень остатніх, він видирає матери ключ від загороди і, звісно, погибає. Нарештї камінярь, збіднівши, іде мирити ся во львом, котрий, правда, впчитує єму звичайну в таких байках моралїзацию, та все-ж таки пристає давати єму що дня по монетї. Камінярь постарів ся і був щасливий. Видко, що байку чули, але переняли погано.

Дві хорватські казцї надруковані недавно в нїмецькім перекладї [1]). У першій з них (нр. 32) виведено дитину, котра годує молоком змию й нарештї бє її ложкою за те, що вона надто швидко їсть, і батька, котрий хоче пімстити ся за смерть дитини, але захоплює лише хвіст змиї; по тому він викликує змию нїби то аби помирити ся з нею, а справдї виманює її, аби пімстити ся на нїй. Але „змия була не така дурна“ й відповідає звісною нам погрозою. Як бачимо, мотив про забогатїнє селянина від змиї в сїй казцї пропущено. Він появляє ся в початку другої (нр. 38), де бідному дроворубови змия сама пропонує давати що дня по таляру за горнець молока. Жінка чіпає ся чоловіка, питаючи єго про жерело грошей. „Се до тебе не належить“, відповідає чоловік. Але раз дроворуб заспав і спізнив ся з молоком. Коли він прийшов на місце, то побачив змию вже мертву. Він узяв змию, поклав у горнець з молоком і закопав у землю. На другий день на тім місцї він найшов замок з усякими богатствами. Дроворуб осїв ся в тім замку й заявив по всему сьвіту, що він віддасть замок тому, хто відгадає, яким чином повстав замок. Хто-ж не вгадав, мусїв платити грошї. Довго так богатїв дроворуб, поки не росказав своєго секрету жінцї, а вона росказала своєму коханкови, шкільному вчителеви, що й заволодїв замком. Але бідний (се-б то в єго подобі сам Бог) навчив дроворуба сказати новому панови, що він не може володїти замком, коли не вгадає, де сонце на завтра зійде і де зайде. — Де-ж, як не там, де завсїгди? відповідає з лайкою вчитель. Але Бог робить так, що на другий день сонце переминило місце сходу й заходу; дроворуб дістав назад свій замок, а жінку казав розстрілляти.

Для нас інтересний тепер тілько початок остатньої казки; зложивши єго з 22-нром збірки Крауса, дістаємо оповіданє, похоже на апольоґ Панчатантри і заразом на оповіданє Сенесе.

[1]) Sagen und Märchen der Südslaven von Dr. F. S. Krauss, Leipzig, I, 1883, нри 22 і 38.

Досить подивити ся на карту, аби пристати на здогад, що й альбанське оповіданє, і зложене нами хорватське не щó, тілько паростї турецького варіянта, ще не спійманого в оріґіналї, але саме того, що став основою оповіданя Сенесе. Від подібного турецького оповіданя мусїв піти й варіянт Б. Хмельницького, явно схожий з загальною основою всїх чотирьох тілько що виложених: Сенесе, альбанського та двох хорватських. У варіянті Б. Хмельницького збєріг ся навіть натяк на участь женщини в справі замаху вбити змию, що визначає більшу частину західно-азиятських парослів апольоґа Панчатантри, і се перейшло від них і в европейські єго варіянти. Правда, що ся подробиця в байцї Хмельницького сильно затерла ся, так що з неї лишила ся тілько вказівка, що жінка посилає селянина мирити ся зо змиєю. Власне через сю атрофію український варіянт наближив ся до своєго індийського первовзірця, але зрештою не так, аби зовсїм не було видко, що місцем для звязи між обома редакциями служать варіянти турецькі і потім арабський.

Безпосередня ґенеальоґічна звязь українського варіянта с турецькими не здивує нїкого, хто нагадає, яка тїсна була стичність між Українцями і Турками від кінця XV ст., коли Турки підгорнули під себе Молдаво-Волощину і берети Чорного моря з Кримом, як богато Українців проживало серед Турків яко бранці, котрим потім удавало ся вертати ся в батьківщину, як часто Українці женили ся с турецькими бранками, і нарештї, що сам Богдан Хмельницький був два роки в неволї у Туреччинї, де вивчив ся по турецьки. Тай перейми української народньої словесности від Турків делеко не обмежають ся одною сею байкою, що ми розглядаємо. Коли ближче розглянути анекдоти, що ходять по Українї і вважають ся за продукти місцевого дотепу, то показує ся, що цїла купа їх се повторенє турецьких жартів Наср-Едділа-Ходжі.

Сим кінчимо наш огляд відносин межи байкою Б. Хмельницького і посвоєченими з нею творами у рїжних народів Сходу й Заходу. Але вважаємо не зайвим сказати два слова про чисто зоольоґічний бік розглядуваних варіянтів нашого апольоґа.

У Панчатантрі ми бачимо „змию страшенну“, котру брамін бере за божество поля, і котрій він, яко такому, кладе молоко, не яко просту страву, а яко сьвяту жертву, бо молоко, як і все, що походить від корови і бика, вважало ся сьвятим у Індийців. Отсе молоко лишило ся в більшій частинї европейських і ази-

ятських варіянтів апольоґа Панчатантри, але образ змиї в сих варіянтах, особливо европейських, сильно змінив ся, приспособивши ся до місцевої фавни сторін поміркованого кліmата. З отсеї фавни героєм апольоґа, занесеного з тропічного кліmата, вибрано рід змиї, що найбільше з усїх наближає ся до чоловіка, або хоть до єго будинків, а то вужа, Unk нїмецьких казок. Ріжні відміни сего вужа, що любить вохкі місця та гної, живуть в Европі иноді коло хлївів і стаєнь, у мишачих норах, коло домів і під домами, у пивницях, і залазять иноді і в селянські доми. От на отсю живину, що властиво нешкідлива, дуже рідко кусає та при тому неїдовита, перенесено в більшій частинї західно-азиятських і европейських варіянтів ролю страшенної пільної змиї Панчатантри, при чому молоко — жертва, стала стравою сего вужа. Далї сей вуж почав ссати корови і навіть їсти хлїб і инчі останки людської страви, — і подібні віруваня стали у нас добром не лише селян, але й просьвічених людей. Тим часом обсерваціï натуралїстів доказують, що змиї нїколи не їдять анї хлїба, анї молока, навіть коли штучно зробити так, аби їм їсти не було чого инчого [1]).

Таким чином не лише показані вище оповіданя европейських народів про ріжні подіï змий і повіря про них, але навіть уяви про спосіб житя сих животин не мають нїякої підстави в дійсности, навіть коли дивити ся на неї крізь „поетичний погляд", а є простим відгуком і дальшою перерібкою заграничного оповіданя, що прийшло до нас із-разу яко чисто епічний апольоґ. Факт дуже цїкавий, бо він, у ряді богатьох инчих подібних, показує суєту досить іще міцних, особливо у нас, поглядів на народнї віруваня, народню словесність і взагалї народність. Коли виложена вище історія руху байки українського гетьмана показує, що в народнїй словесности, котру так богато людей схильні брати в її цїлому складї за продукт місцевого национального творива, містить ся бодай певна скількість елємента заграничного та інтернационального, то факт повної невідповідности наших народніх поглядів на животину-героя сеї байки з єго природою, тай повстанє сих поглядів виключно на канві байки далекого заграничного походженя — відкриває нам навіть у народніх віруваннях, котрі тепер передають ся устним способом

[1]) H. O. Lenz, Schlangenkunde. Gotha, 1832, 490—498. Brehm's Illustrirtes Thierleben für Volk und Schule. 1873, III, 101—102.

і котрі так богато людей схильні брати не лише за щось національне, але й споконвічне, — елемент літературний і відносно новіщий. Висновок сей стане, на нашу думку, особливо навчаючим, коли ми розширимо єго на всї поля народнього житя.

„Сѣверный Вѣстникъ“, Спб. 1886, пр. 3. Підпис: Г. Ц. Помітка: 1885 року 30 грудня. — Рецензия д. А. С—ка в „Кіевской Старинѣ“ 1886, вересень, бібл. ст. 158 — 162.

Українські пісьні про волю селян.

I.

Кріпостне право повинно було лишити після себе глибокий слїд у руській людности, а з другого боку визволенє селян у Росиї державним актом 1861 р. було одним із найважнїщих переворотів, які робили ся в історії сеї людности. Ось чому ми мали право ждати, що і кріпостне право, і скасованє єго повинні були відбити ся в руській народнїй словесности численними пісьнями. Справдї воно не зовсїм так. Пісьні про кріпостне право далеко не рівномірно розпросторені серед трьох руських племін. Серед великоруського племени доси записано всего-навсего скілька пісень про кріпостне право [1]). Але з них у богатьох варіантах записано лише дві, властиво не селянські, а льокайські: одна звісна пісьня про грубіяна-льокая, що ночує з панською донькою, а друга, котрої варіянти перемішані с пісьнями вояцькими; в нїй льокай оповідає, як єго „били кнутом“ за те, що „любилъ дѣвушекъ путемъ“, а все-ж таки завважує, що:

Хорошо лакеямъ жить
Во господскомъ во дому:
Лакей пашенки не пашетъ,
Косы въ руки не беретъ і т. д. [2])

Навпаки, серед Українців ходить і доси досить богато пісень про кріпостне право. Декотрі з них були надруковані

[1]) Шейн, Рус. нар. пѣсни, ст. 183—4; Русск. Филол. Вѣстникъ, 1879 р., т. II, ст. 155; Русск. Старина, 1876 р., лютий — март, ст. 489—491, 667—672.

[2]) Шейн, Рус. нар. пѣсни, ст. 183—4; Русская Старина, 1876, март; пор. козацький варіянт із Томської ґуб. в „Этногр. Сборн. т. VI, ст. 113—114.

в „Основѣ“, в „Кіевлянинѣ“, в „Трудахъ экспедиціи“ Чубинського, у збірниках галицьких пісень д. Головацького та буковинських д. Купчанка (в Запискахъ Юго-Зап. Отд. Русск. Геогр. Общества) і и. Але сим, звісно, не вичерпують ся всї українські пісьні про кріпостне право, котрі всї протестуючого характера. Не стілько, та все-ж таки чи мало подібних пісень є у Білорусів. Судячи по їх друкованим взірцям у збірниках дд. Носовича й Шейна, значну частину їх перенято від Українців; але є й зовсім оріґінальні, що промовляють проти розпросторенної думки про пасивність Білорусів.

Що до пісень про скасованє кріпостного права, то доси не опубліковано ні одної подібної великоруської, ні білоруської. Українських же звісно скілька, хоть лише одну з них треба признати зовсім народньою, по її розпросторенности. Походженє сеї пісьні на стілько видає ся нам інтересним і на стілько не звісне навіть людям, що спеціяльно займають ся у нас народньою словесністю, не виключаючи й М. І. Костомарова, що присьвятив варіянтам тої пісьні скілька сторінок у своїй моноґрафії „Исторія козачества въ памятникахъ народнаго пѣсеннаго творчества“ (Русская Мысль, 1880, кн. VII, 64 — 66), що ми вважаємо потрібним присьвятити їй невеличкий дослїд, оснований на декотрих рідких друкованих, тай невиданих рукописних матеріялах.

Основу займаючої нас пісьні чинить образ „зозулї“, що звіщає людям волю, при чому в сю канву вплїтає ся то глум над панами, то дяка цареви за визволенє, то образи скасованого кріпостного права й наданої волї працї, то нарештї надії на будущі полекші, як скасованє податків, то всї сї подробицї до купи. Варіянти подібної пісьні завважано в ріжних місцях правобічної України, у волинській і подільській ґубернії, й зайшли вони у місцевий (київський) друк уже від кінця 60-х років. Але ще перед тим варіянти сеї пісьні надруковано в столичних виданях, що інтересували ся українською етноґрафією: в „Основѣ“ 1862 р. (квітень і май) та в „Чтеніяхъ въ моск. Общ. исторіи и древностей россійскихъ“, де був надрукований великий збірник д. Головацького „Народныя пѣсни галицкой и угорской Руси“, що вийшов і окремим виданєм, де (т. III, 205—212) находимо три варіянти названої пісьні: два, зазначені яко галицькі, й один яко угорсько-руський.

Таким чином виходить, що пісьня про волю селян, котра шириться тепер у певній частинї Росії — не місцевого ро-

сийського походженя, а заграничного, австрийського. Та сего мало. Ся пісьня зовсїм і не „народнього“, устного, походженя, як про се впевняли нашу публїку галицькі писателї, що перші подали до Росиї (до „Основы“, в статях „Русины въ 1848 г.“ та „Объ отношеніяхъ галицкихъ русиновъ къ сосѣдямъ“, і в названім збірнику д. Головацького) варіянти сеї пісьні, а письменного, і навіть у своїй первісній формі не руського а польського.

Талантливий галицький белєтрист д. Ів. Франко достатчив нам незвичайно рідкий листочок, надрукований у 1848 р. у Львові, і тут маємо перший зачаток займаючої нас пісьні. Зложений він українською мовою, галицької відміни, а надрукований латинськими лїтерами, правописю близькою до польської. Репродукуємо сей листочок з дипльоматичною докладністю.

Pisń Radosty.

Prylytiła łastiwońka do naszoho seła,
Oy pryiszła nam nowynońka, dla wsih nas weseła.
Oy letiła łastiwońka ta po nad rikoju,
Zmyłuwały sia laszeńke nad naszoj bidoju.
Zjichały sia ta di Lwowa, stały rozmowlaty:
Zanychajmo na pańszczynu chłopiw wyhaniaty.
Zanychajmo wyhaniaty, hodi toho bude,
Bo i chłop ne towaryna, bo i chłopy ludy.
Rada w radu, rada w radu, treba sia zhodyty,
Chłopy ludy, jak i druhi, z ludmy treba żyty.
Jeden, druhi, treti każe — i wsyi prystały,
Szczoby z chłopom w zhodi żyty, z chłopom sia bratały.
Napysały do Cisara, nechaj o tim znaje,
Szczo dla chłopiw Pan sia swojej pańszczyzny zrikaje.
Prylетiła łastiwońka ta do nas z wesnoju,
Oj pryjichaw Pan zi Lwowa do nas z nowynoju.
Oj pryjichaw, taj skazaw nam: pomahaj Bih ludy,
Jak buwało — tak buwało, — teper dobre bude,
Nema teper wże pańszczyny, nema hatamana,
Szczob chodyw koladuwaty po pid wikna z rana.
Nema chłopa, nema pana — łesze wsi jednaki,
Tak wsi choczem i tak wsiji żadajut Polaki,
Jak susidy, jak bratia tra sia myłuwaty,
Bo wsich jeden Oteć Pan Bich, jedna zemla maty:
Oj łytiła łastiwońka wid seła do seła,
Rozijszła sia nowynońka dla wsich nas weseła.
Oj łytiła łastiwońka po nad berehamy,
Naj Lachi budut zdorowi — trymajmo z Lachamy.

Pryletiła czuża ptycia, siła z hołubamy,
Pozazdrostyw tiażkyj woroh zhodi może namy.
Zjichaw z cyrkułu komisar — taj nam publikuje,
Szczo sam Cisar pańsku praciu dla chłopiw daruje.
Oy perestań komisaru teje hołosyty,
Bo my dawno wże ne chodym pańszczyny robyty.
Oj jest u nas prypowistka: — każdy Rusyn znaje
„Ne pryrobyt, chto ne dbaje, ne dast chto ne maje“
Oy jest u nas jeszcze druha — prosty, Pane Boże,
... toj, kotroj daje bilsze, a niżeły może. A. L.

Na korzyść braci wracających z Kufsteinu, Szpilbergu z Zagranicy.

Drukiem Piotra Pillera.

Для того, аби читачі зовсім порозуміли „Пісьню радости“, ми мусимо сказати скілька слів про те, при яких умовах настала в Галичині 1848 р. воля селян, або, краще сказавши, скасоване панщини, бо властиво кріпостну неволю скасовано там іще в XVIII ст. заходами Марії Терези та Йосифа II.

Ще перед 1848 р. і правительство, тоді зовсім нїмецьке, і певна частина панів, Поляків, прийшли до переконаня, що конче треба зробити конець сему останкови февдалїзму; але справа відволїкала ся і через консерватизм уряду Меттернїха та станове користолюбство панів, і через полїтичне супірництво. Навіть тота частина польської суспільности, що бажала скасованя панщини, хотїла би була заразом, аби се скасоване послужило серед селян яко спосіб до аґітациї в користь обнови польської держави. В такім дусї вела в 40-ві роки пропаґанду демократична польська партия серед селян, Поляків і Русинів, складаючи при тому для остатнїх і пісьні їхньою мовою[1]). Та в 1846 р. сей польський национально-демократичний рух скінчив ся дуже траґічно власне в тих місцях, де пропаґанда й свого рода „хожденіе въ народъ“ були найдїяльнїщі; там, при першій пробі польських революціонерів більше або менче шляхетського роду притягнути селян до повстаня проти „цїсаря та Нїмців“, селяне, переважно Поляки західної Галичини, вибили повстанців,

[1]) Найцікавіщі такі українські пісьні ті, що зложені Цеґлєвичем і надруковані в „Noworoczniku Demokratycznym“ 1842 р. ст. 298—304 і в львівській „Зорі“ 1884, нр. 5. Цеґлєвич „ходив у нарід“ 1837 р., аґітуючи і проти цісаря („що пан не зїдре, цїсар забере“, — сказано в одній єго пісьні). Пісопька єго, що кінчить ся словами: „Не поженеш нас в рекрути, бо ми маєм коси куті“, се перерібка звісної: „Ой орав мужик край дороги“.

а потім і богато панів. А все-ж таки правительство побачило, що конче треба зробити що небудь для селян, але обмежило ся паліятивами, в роді скасованя „довгих возів“ і „помочи“ в жнива, се-б то додаткової до трьох днів панщини, і позволило подавати жалоби на панів просто до крейсамту [1]). В кінці 1846 р. видано право, що позволяло селянам заступити, за згодою с панами, панщину грішми, землею (землю селянську відділено від властивої панської ще законами XVIII ст) або як инакше. Розуміє ся, ніяких подібних згод не вийшло і край був у напруженому стані від самого 1846 р., коли се раптом у мартї 1848 р. вибухла революция в Відні, і цїсар згодив ся скликати на липень парлямент із депутатів від усїх кляс людности імперії. Рівночасно повстали розрухи на Угорщинї. Всї сї події мусїли відбити ся і в Галичинї. В краю появили ся еміґранти і політичні арештанти, випущені з кріпостей. Само собою розуміє ся, що богато з них уважали, що час пригожий до национального повстаня, і пропонували почати єго заявою про скасованє панщини. Але рівночасно серед селян появили ся явні ознаки бажаня повторити сцени 1846 р., так що пани чим швидче покидали села і переїздили в міста. Панщина почала фактично переставати і на черзї було питанє, хто й на яких умовах скасує її леґально. 19 марта появили ся у намістника у Львові, ґр. Стадіона, депутати від лїберальної ґрупи панів і міщан с просьбою про те, аби було позволено заложити национальну ґвардію, котрої, як сказав один депутат, потрібно проти „бунтарсько-настроєних селян“ і проти „ворога Польщі, московського царя,“ тай про те, аби скасовано панщину й заступлено чиншом. Рівночасно у Львові засновано польське політичне товариство „Рада Народова“, котре почало розбирати і справу национальну, і справу про панщину. Краківські делеґати пропонували подарувати селянам панщину, але більша частина панів не згодила ся на се і навіть прихильнїщі до селян пани бояли ся, що селяне їм не повірять, а схочуть, аби скасованє панщини було потверджено цїсарським законом, а тоді, казали вони, селяне дякувати муть тілько цїсареви, а не Польщі. Та треба ж було на щось рішити ся. Звісно, щире рішенє в дусї пропозиций краківських депу-

[1]) Тоді мабуть зложив якийсь Поляк-демократ незвичайно рівку українську пісьню: „Крейсамт с панами тримає, за нашу біду не знає“, що кличе „хлопців до сокири“ (Пѣсни буковинскаго народа, в II т. Зап. Юго-Зап. отд. Рус. Геогр. Общ. ст. 556—557). Сю пісьню і тепер сьпівають декуди в Галичині й Буковині, переважно письменні.

татів було би найгіднїще з усего і навіть користнїще для панів-патріотів, але лише 70—80 панів рішило ся на се, тай ті, як бодай запевняв ґр. Стадіон, що був тоді намістником Галичини, були по більшій частині задовжені, котрих маєтности вже не давали доходу. Ся нїкчемна цифра найкраще показує даремність запевнень польських панів, що почин до скасованя панщини в Галичинї належить їм і що вони пропонували зробити се на вигіднїщих для селян умовах, нїж се зробило правительство, що буцїм-то вирвало сю добру річ із рук Поляків-панів. Навіть опісля, коли вже оповіщено скасоване панщини, депутати-Поляки в віденськім парляментї 1848 р., не виключаючи й демократів, голосували, окрім одного, за викупом панщини. В критичну-ж мінуту вся їх ласка обмежила ся тим, що було сказано вище, та оберненєм видїлу галицького сойму до намістника 6-го квітня з домаганєм, аби позволено єму, видїлови, заявити скасоване панщини с тим, аби сойм опісля постановив умови сего скасованя.

Тим часом панщина фактично перестала і селяне почали заводити проти панських узброєних товариств свої сїльські сторожі, а в тарнівськім окрузї (в польській частинї Галичини), що був у 1846 р. театром особливо лютої різнї панів, дійшло знову до стичок: селяне відбирали від панів зброю та арештували їх. Тарнівські пани післали до цїсаря петицию, аби скасувати панщину і заразом забезпечити спокій у краю, се-б то приборкати селян. Ось коли ґр. Стадіон порадив цїсарському правительству заявити від себе про скасоване панщини. 17 квітня 1848 р. появив ся мінїстерський наказ про те, що від 3/15 мая панщини в Галичинї не буде; про умови-ж викупу панщини, ґрунтів і піль, постановить, мовляв, державний парлямент. Окрім того ґр. Стадіон порадив правительству оперти ся проти польського сепаратизму на национальні змаганя Русинів, що недавно перед сим почали проявляти ся с певною енерґією: 19 квітня ґр. Стадіон післав цїсареви заяву з'їзду руських нотаблїв, по більшій частинї сьвященників, що заснували товариство „Руска Рада“, заяву про те, що „Русини (по нїмецьки die Ruthenen) самостійна нация, окрема і від Роспян (die Russen), і від Поляків, і чинять частину малоруської нації (die Kleinrussen), зовсїм віддану Австрії [1]).

---

[1]) Подробиці про се все див. в інтересній книжці Polnische Revolutionen, Erinnerungen aus Galizien. Prag, 1863, та у Springer'a,

Таким чином австрійське правительство взяло в свої руки селянську справу в цілій Галичині і национальний рух Русинів у східній її частині і справило обоє проти тодішніх польських змагань. Польські патріоти, навіть демократи, могли лише сяктак боронити свої позиції, поки що більше теоретично. Одною з прояв сеї оборони була Piśń radosty, котру ми навели вище і котра представляє селянам-Українцям скасованє панщини яко справу „Ляшеньків“ і підказує сим селянам братерство з Ляхами проти „чужої птиці, тяжкого ворога, цісарського комісаря“, що буцім-то дарує те, чого сам не має [1]).

Розуміє ся, подібні обертаня, доволї спізнені, не могли мати практичного значіня: селяне, а тим більше галицько-руське духовенство, лишили ся на боці цісаря та його комісарів. А про те літературно ся Piśń radosty не пропала дурно, але дала почин до зложеня в таборі Русинів пісень про скасованє панщини і при тому пісень противних панам, а в дальших редакциях і взагалї Ляхам.

Судячи по змістови, Piśń radosty появила ся коло 3-го мая 1848 р. А вже через два місяцї, в 8 н-рі (4-го липня) „Зорі Галицької“, першого орґана галицько-руських відродин, появило ся ось що:

„Красненькій то и серце каждого русина радостію наповняющій появъ часу и сильный доводъ, якъ высоко взнѣсъ ся вже духъ народности русскои, коли недавно тому мало кто зъ мужѣвъ русскихъ писавъ по руски; а теперь и невѣсты, котри перше може и слова рускаго не написали, письменностевъ руссковъ щире ся займаютъ и по руски пишутъ, а не ось то якій будь баналюки, якъ то кажутъ нѣ въ пять, ни въ десять, але можемъ сказати, красній якъ на початокъ поетицкіи утворы. Отъ одна вже поважненька руска невѣста бдъ часу, якъ ся левъ рускій пробудивъ, займае ся поезіевъ русковъ, и то оточена своими внуками, при занятію господарскомъ, и написала вже зъ десять кавалкбвъ въ дусѣ народнбмъ; пробивае ся въ нихъ

Die neueste Geschichte Oesterreichs, II; в Augsburger Allgem. Zeitung 1848, Beilage, нр. 166 (записки гр. Стадіона) і 246 (заява „Руської Ради“); в „Основѣ“ 1862 р., IV (Русины въ 1848 г.) і в „Зорі“ 1880 р. (Русины въ 1848 р.).

[1]) Пісьня ся не була в своїм родї одинока. Д. Франко наводить у „Зорі“ 1886 (ст. 272) ще одну проти „Німців“ і Стадника (Стадіона) й обіцяє специяльно оглянути сей рід літератури 1848 — 9 рр.

чувство утиску и недолѣ народу нашого. Умѣщаемо на той разъ въ Зори два наступающіи кавалки [1]).

1. Прилетїла зозуленька, тай стала кувати,
Ой щось я вам, добрі люде, маю повідати:
Як вже гаї зеленїли, я до вас вертала,
Сїла-м собі в темнім лїсї, трохи-м спочивала;
Аж ту разом щось здуднїло, я ся споглянула —
Як-єм диво побачила, аж-єм ся забула.
А то паньщину свобода перед собов гнала,
Загнала ю в лїси, дебри, щоби там пропала...
А за нею женут пани, взяли ю просити:
Вертай, вертай назад до нас, нема з відки жити.
Паньщина їм відповіла: щóж я тому винна?
Самісьте мя відправили, я вам була вірна.
Не в той спосіб ми с тобою хтїли ся розстати,
Ми судили, що тя колись знов будем витати.
Ми не вмієм молотити, наші жінки жати,
Ми не знали, що так тяжко на хліб працювати;
До кавярні нема з чим йти тай чортика грати —
Бо в кешени всюди пусто, відки-ж чого взяти?
З арендаря вже не можна більше витягати,
Бо вже на борг хлоп не хоче горілочки брати.

---

2. Ой ти Зоре Галицкая, якаже-сь нам ясна:
Так-єсь красно засьвітила, аж паньщина згасла.
Хоть так ясно засьвітилась, не всї видять люди,
Ой суть такі межи нами, що мают полуди!
Ой ти, Зоре Галицкая, не сьвіти нїкому,
Тілько нашій руской справі, як піде до трону.

П.... зъ К....

Берѣтъ прикладъ, красніи дѣвицѣ! Читайте и пишѣтъ и вы по рускî; вашî думки и пѣсеньки обôйме чувство пріязни и любви; але завше най будутъ въ дусѣ рускôмъ".

Що перша пісьня лише перерібка, звісно, справлена проти панів, наведеної вище „Пісьнї радости", се, бачить ся, ясно з простого порівнаня. Що-ж до другої, то се также перерібка, але вже народньої любовної пісьнї:

Ой місяцю, місяченьку, не сьвіти нїкому,
Тілько мому миленькому, як іде до дому і т. д.

---

[1]) Ми подаємо всї дальші українські пісьнї нашою теперішньою правописю. — *Ред.*

Тілько скинути оком на сю перерібку, на її партийні пересуди, висловлені в 3—4 віршах, що натякають на польсько-руське товариство „Руский Собор“, котре Поляки хотїли поставити проти чисто руської „Рускої Ради“, проводирі котрої видавали „Зорю Галицкую“, на її остатнї вірші, що натякають на поданє меморандума центральному правительству, і неможливий буде здогад про простонародність автора сеї перерібки. Певно сим автором не була й нїяка „невіста“, але хто небудь із близьких редакциї „Зорі“ осіб.

Незабаром „зозуленьку“ знов пущено лїтати із за нової нагоди: з нагоди аґітациї в користь товариств тверезости. В тій же „Зорі Галицькій“ 1849 р., нр. 25 (16/28 марта) появили ся вірші „Горѣлочка“, в початку котрих стоїть:

Прилетїла зозуленька тай стала кувати,
Ой час люде, горівчище пити перестати;
Най ю вже пют біси в пеклї, Турки та Татари (!),
Най ю пірвут лихі вітри, пібют чорні хмари;
Поки люде горівчище любили тай пили,
Арендарі повбирані, як пани ходили.
Будут вони по улицях тепер дрантєм трясти,
Як не схотят молотити, а жінки їх прясти.

Далї йде опис огиди пянства, а нарештї вже не зозуленька, але рибка викладає дївчатам принади тверезости:

Придивіт ся, дївчатонька, як я красно скачу,
Як весело си гуляю, хоть корчми не бачу!

А в тім, сї нові вірші не мають, окрім у початку, ближчих відносин до нашого предмету, то ми й не будемо далї коло них зупиняти ся. Для нас інтересний тепер лише початок остатнїх віршів, котрий показує, як подобав ся галицько-руським патріотам 1848—49 рр. спосіб автора Pisni radosty — заставити птицю звіщати певні полїтичні заходи та їдеї галицьким селянам.

Ми навели пісоньку про зозуленьку, що звіщає волю, в тій формі, в якій її надрукували в австро-руських країнах духовні керманичі тамошньої людности. В статї „Русины въ 1848 г.“ („Основа“ 1862 р., ст. 6—7) подано галицький вариянт сеї пісьнї, що рїжнить ся від надрукованого в „Зорі Галицькій“ лише кількома виразами, а в збірнику пісень д. Головацького (III, 211) надруковано вариянт „із Угорської Руси“, що визначає

ся з-лехка діялєктично, та пропуском у середині одного віршика, замісь котрого додано в кінці іменем панів:

Ни съ чѣмъ, ни съ чѣмъ намъ вже жити,
Пришлось пропадати.

В згаданій статї „Основы“ пісьня про зозуленьку названа „стихотвореніемъ“, але трохи вище „другое стихотвореніе“ — обернене до „Зорі Галицької“ представлено яко привитанє „народнє“. Малокритичний характер збірника д. Головацького не позволяє сказати на певно, чи варіянт у сїм збірнику, тай варіянт „Русины въ 1848 г.“ записано „із народнїх уст“, хоть яке би там було його первісне походженє, чи взято з якої рукописи, або друкованого популярного листочка. Те саме треба сказати і про третїй варіянт, надрукований те-ж у д. Головацького в тім же томі, на ст. 205 — 210 (нр. 75). Варіянт сей, під котрим не зазначено місця, де його записано, зливає два „кавалки“: „невісти“ II—а зъ К. про панщину та про „Зорю Галицьку“, в одну „Пісьню про панщину“, в середині межи ними, тай межи куплєтами першого „кавалка“ дає нові куплєти і, що найцїкавіще, межи ними находимо куплєт із Piśni radosty цїлком, а инчі в явній антитезї словам сеї остатньої.

Так, безпосередно після слів панів до панщини про те, що вони надїяли ся (в сїм варіянтї: „ми казали“), „що ще будем с тобов ся витати“, стоїть куплєт із Piśni radosty:

А вже нема того пана,
Анї ватамана,
Жеби ходив, колядовав,
По-під вікна з рана.

Ся згадка про репрезентанта старого ладу дає нагоду до дальших куплєтів, у котрих рисує ся і минуле і теперішнє становище панів. Ми наведемо сї куплєти, що доповняють варіянт „Зорі“, між инчим через те, що вони поясняють місця в варіянтах, записаних у Росиї, часто попсованих і не зовсїм зрозумілих.

Окомонів, ватаманів,
Уже скасовали,
Що на панщину гоняли,
Вікна вибивали.

Перше були штири пани,
А два ватамани,
Вісімнадцять польових,
А єдин підданий!
Вийшла стара пані
На затильні двері:
„Поверни ся, панщиноньке,
До нас до вечері!
Ой верни ся, панщиноньке,
Верни ся, верни ся,
Хоць на рочок, або на два,
Та у нас найми ся!“
Панщина їм відповіла:
„Я за вас не дбаю,
То́-то-м ся в вас доробила,
Шо нїчо не маю“.
Ой пішов пан молотити,
Пані підмітати:
„Десь нашої панщиноньки
Тепер не видати!“

Далї йдуть три куплєти, знову схожі с першим „кавалком“ „Зорі Галицької“, а по тому появляють ся на сцену комісарі, лише зовсїм не в тій формі, як у Piśni radosty:

Наїхали комисарі,
Стали голосити:
„О час би вам, бідні хлопи,
Панщин не робити!“
Від'їздили комисарі
Тай наказували,
Жеби хлопи пред панами
Шапок не здіймали.
Хлопи ідут, люльки курят,
Пани сидят, тай ся журят:
„Де-б нам гроші заробити,
І тим хлопам заплатити;
І табаки понюхати,
Жеби пана послухати,
І горівки оковити,
Що-б на пана ще робити.

Далї варіянт вертає ся знов до „зозуленьки“, а по тому виводить на сцену й инчі птиці, межи ними й ластівочку і голубів польського первовзірця:

Вилетїла зозуленька,
Сїла з голубами:
„Ой час би вам, пани,
Приставати з нами!“
Сїла собі над водою
Сива посьмітюха,
Тай сьпівала панщиноньки,
А той Ляшок слуха:
„Ой жеби нам, пане брате,
Посьмітюху вбити,
Шоб не вчила та пташина
З бідних Ляхів кпити!“
Ой летїла та сорока,
Тай стала, скрегоче!
„Чогось бо нам вже панщини
Робитись не хоче!“
Вилетїла ластівочка,
Уже сьнїгу мало:
„В самі сьвята Великодні
Панщини не стало“.

Після сего йдуть куплєти другого „кавалка“ „Зорі Галицької“.

В зложеню сего варіянта очевидний безпосереднїй вплив Piśni radosty. Питанє тілько: Чи подибано вже серед „народу“ сю „пісьню“ з її наслїдуванєм, випущеним із „Зорі Галицької“, чи сей зливок двох пісень зроблено по-простy за бюрком якого галицько-руського патріота? До решти рішити се питанє могло би лише признанє когось із людей, близьких до тодїшнїх галицьких лїтературних справ. Але ми би швидче голосували за другим, анїж за першим здогадом, уже через те, що остатнїй варіянт за довгий і частини його зложені штучно.

Сяк чи так, а „кавалки“ „Зорі Галицької“ тай їх оброблєнє, надруковане в збірнику д. Головацького під іменем „Пісьні про панщину“, занесено межи нарід і вони стали там ширити ся через устну передачу, так що тепер уже можна найти майже всї їх складові частини в рїжних комбінаціях і редакціях серед безперечно устної народньої словесности. Так безперечно устного характера варіянт нр. 76 згаданого віддїлу в збірнику д. Головацького, зазначений: „Із Жовківского повіта“. Він майже в усїм похожий на першнй „кавалок“ „Зорі Галицької“, окрім декотрих диялєктичних відмін: лише слово „пани“ замінено словом „Ляхи“, та відкинено чотири вірші в кінцї. Такий і рукописний варіянт, достатченнй із „Угорської Руси“ д. Си-

меоном Ревтиєм, інтересний яко взорець засвоєня закарпатськими Русинами пісьні, що розширяла ся серед Галичан, котрі жили в обставинах, схожих в основі, та все-ж таких ріжних у подробицях. Аби не забирати місця, ми наведемо тут лише кінець його: закінченє ляментаций панів і оберненє до „Зорі Галицькоі".

Въ кафегаусъ не пойдеме,
Ни до корчмы пити,
Въ кешеняхъ всягды пусто,
Вутки то-то взьити?"

Ой Зоре Галицкая,
Зазори намъ ясно,
Чтобы долго можно жити
Тихо, чесно, красно.

Остатній куплєт показує, що за Карпати пісьня дійшла в редакції, звязаній с тою, що зільляла два „кавалки" „Зорі Галицькоі", лише що ся редакция не могла вдержати ся в Угорщині в тій ростягненій формі, в якій її піддержував серед людности безперестанний вплив на селянську масу їх письменних керманичів.

Із Галичини ми маємо скілька невиданих варіянтів, безперечно записаних „із народніх уст" незвичайно докладними збирачами. Перший варіянт вийшов очевидячки зо звідної редакції, що у д. Головацького (нр. 75), хоть він знов дуже вкорочений:

Ой летїла зазуля по над наші села,
Принесла нам новиноньку для нас всїх веселу:
Приїхали комисарі, взьили голосити:
„Не будете, добрі люде, панщини робити".
Ой летїла ластівонька, куда сьнїгів мало,
В сьвята великодні панщини не стало.
Приїхали комисарі і наказували,
Жеби хлопи пред панами шапок не здоймали.
„Ти не вмієш косити, я не вмію прьисти,
Ой підемо, бідні люде, сьліпі діди водити".
А війшла стара пані на затильні двері:
„Ой верни сї, панщинонько, хоцинь до вечері".
„Не верну сї, не верну сї, я ти була віриа,
Ой ти мене відправила, я тому не винна".

В дальшім варіянтї, записанім д. Бучинським у с. Гриньвцях, на Підгірю, алєґорична зозуленька вже майже зовсїм за-

терла ся і присьвячені їй куплєти замінено образами скасованої неволї та виразами дяки й радости ізза волї:

Вілетїла зозулечка з зеленого гаю
Та втїкала панщиночка із нашого краю.
Єї пани атамани хотїли зловити:
„Та верни ся, панщиночко, с чого будем жити?“
Будут пани та косити, а панї вийзати,
Будут знати вражі Ляхи людий шанувати,
Від полудня до полудня людий збиткувати.
Просїт Бога, молодиці, тай коло криниці,
Що вам цїсар подарував тяжкі роботниці.
Просїт Бога, молодиці, та коло фіґури[1]),
Що вам цїсар подарував покладки тай кури.
Як не видко умерлого, по сьвітї не ходит,
Так не видко панщиночки, нїхто ї не робит!
Як не видко умерлого тай коло цвинтаря,
Так не видко панщиночки в нашого цїсаря.

Межи новими подробицями, що появляють ся в сїм варіантї, цїкава молитва за „цїсаря“ з її мотивами. Сю молитву ми подибуємо далї в росийських варіантах, і через те тим більше мусимо зупинити ся коло її розвитку в варіантах галицьких, відки вона пішла в Росию. Молитва ся причепила ся в пісьнї про зозуленьку та панщину з окремої пісьнї про угорське повстанє, що відбуло ся саме тодї як скасовано панщину. Вже сего остатнього було досить, аби в думках селян, що мало знали мотиви полїтичних подій, обі появи звязано з собою яко причину й наслїдок. Угри — вороги цїсаря, що скасував панщину, стали прихильниками панщини. Окрім того на боцї Угрів були Поляки, для галицьких селян синонїм „панів“. У думках галицьких селян Венґри, Ляхи й пани зільляли ся в одно, особливо тодї, коли при угорській армії засновано польський леґіон і коли цїсарське правительство взяло ся розвивати селянську сторожу, що вже й перше, від самого початку розрухів 1848 р., повстала майже самостійно. Тепер сїй сторожі поручено спеціяльно охорону проходів від польського леґіона в Угорщинї. Само собою розуміє ся,

[1]) „Фіґурами“ називають у Галичинї, як і в західних губерніях Росиї, великі хрести з вирізаним роспятєм і знаками до него. Такі „фіґури“ ставили селяне в богатьох місцях на памятку визволеня, при чому алєґорично ховали під ними панщину, на що натякають і пісьнї. Инодї хована панщина з'ображала ся пляшкою горівки, котру закопувано в землю на знак, що від тепер селяне вже не будуть обовязані брати певну скількість горівки з панського шинку.

що роялїстична аґітация, до котрої пристали прінціпіяльно сьвященники, тодїшні полїтичні проводирі галицьких Русинів, підтримувала оріґінальні відносини галицьких селян до угорсько-польського руху, чим і поясняє ся особливо щирий цезарізм сих селян не лише проти Венґрів, але й против Італїянців, що тодї-ж повставали, як відомо, в Льомбардиї та Венециї проти цїсаря. Такий настрій галицьких селян відбив ся і в народнїй словесности австрійських Українців досить великою скількістю пісень про тодїшні воєнні події, котра відбиває ся від дуже байдужих відносин до воєнно-полїтичних подій XIX ст. української народньої словесности, так чуткої до них у XVII і навіть XVIII ст.

Уже в збірнику д. Головацького є скілька австро-українських пісень про угорський рух 1848—49 рр., і цїкаво, пісень тих далеко більше галицьких, ніж властиво угорських, — чому? на се вказано вище. Ми зупинимо ся коло одної з сих пісень, що найближче йде до нашого предмету. Ось її початок:

А Господи милосерний,
Як ми бідували,
А поки ми та панщину
Тяжко відбували!
Слава Богу, же нам гаразд
Тепер, сесї лїта,
А же би наш цїсар здоров
Тай жив многі лїта.
Бога просїм за Тїсаря
Шо час, шо години,
Нам панщину подарував,
Абих не робили.
Бога просїм за Тїсаря,
Сараки Руснаки,
На Тїсаря нагнївав ся
Венґер та Поляки і т. д. [1])

(Нар. пѣсни Гал. и Угорск. Руси, т. II, ст. 460—461).

По деяким ознакам, особливо по кінцеви пісьні, котрого нам осьде не потрібно наводити, можна думати, що й ся пісьня в своїй первісній формі не устного, а письменного походженя. Але пісьня ся увійшла в нарід і там обтерла ся від надто книжних рисів і значно розпросторила ся. У нас є скілька ва-

[1]) Далї йде річ про розрухи серед Поляків до самої Варшави, про прихід у Австрію „Москаля вороними кіньми“ та про втеки „Венґра“ (в инчих варияитах Кошута, по імени) під Турка.

риянтів її, записаних безперечно з народніх уст. Один із них попросту починає ся молитвою за цїсаря:

Бога просїм за цїсаря у сьвятої Матки,
Що нам цїсар подарував панщину й податки [1]).
Просїм Бога за цїсаря в сьвятої фіґури,
Що нам цїсар подарував пряжу, яйця й кури і т. д.

(Запис. Константин Бородайкевич у Ріжні, в коломийських горах 1872 р.).

В другім варіянті, частини котрого также зайшли в Росию, в початку знов появляє ся „зозулечка“, але зараз зовсїм затирає ся реальними образами та надіями:

Вілетїла зозулечка з високої гори
Та занесла панщиночку за Дунай за море.
Та дай же ти, пане віте, та до людий знати,
Та най ідут на Середу панщину сховати.
Тай панщину поховали, хрест на ню поклали;
Як учули варіяти [2]), ревне заплакали.
Та не плачте, варіяти, сами-сте хотїли:
Ми робили по штири дни, тай не мали віри.
Тепер бо пане, брате, лиш на сьвітї жити —
Цїсарське заплатити, тай собі робити.
Просїть Бога за цїсаря, що час, що години:
Подарував панщиночку, щоби-м не робили.
Подарував панщиночку, оплатну худобу;
Оплати ґрунт, халупу, сиди собі в дому.
Пали карти від цїсаря, щоби їх читати,
А в тих картах написано: села вартувати і т. д.

(Запис. Олександер Стефанович 1872 р. в Корневі, коломийського повіту).

Дальша частина пісьні присьвячена угорській війні, і через те ми її й не наводимо тут.

Іще більше перероблена в реальнім напрямку алєґорична пісьня про зозуленьку в інтереснім варіянті, надрукованім в „Основѣ“ 1862 р., нр. V, у статї „Объ отношеніяхъ галицкихъ русиновъ къ сосѣдямъ“. Ми наведемо єго тут цїлком, бо майже всї єго складові частини пішли на зложенє варіянтів, що обертають ся тепер у Роснї.

---

[1]) Обовязкові приноси панам натурою, а не державні податки, як зрозуміли сьпіваки в Роснї.

[2]) Польськ. waryat — божевільний; так пісьня честує Поляків.

Ой дай, Боже, здоровєчко нашому цареви,
Та що зробив полекшіня нашому краєви!
Ой дай, Боже, здоровєчко та нашій царівні,
Ой що-ж тепер тай мужики із панами рівні!
Пише цїсарь тай патенти межи свої люде:
„Ой моліт ся пану Богу — панщини не буде!“
Ой летїла зозуленька з зеленого гаю,
Утїкала панщинонька із нашого краю;
Ой як вона собі сїла тай трошки спічнула:
Дивила ся, як свобода панщину тиснула.
Ой як вона утїкала, пани ю ловили:
„Ой верни ся, панщиночко, ми тебе любили!“
„Не верну ся, дурню пане, нич-єм вам не винна;
Було-ж мене шанувати, — я вам була вірна;
Булож мене шанувати, мир не збиткувати.
Ви не знали як то гірко на хлїб бідувати,
Ви не вміли ба й косити, ваші жінки жати:
Будет ваша панщинонька в поли зимувати“.
Минули ся тиї вроки, да тиї гайдуки,
Що носили гарапники тай лїскові буки!
Минуло ся, що тї пани, що тї окомани
Заливали в печи огонь жінкам коновками.
Йде чоловік на панщину з цїпом молотити,
Ой а вони забігают, хотя(ть) єго бити.
В понеділок на панщину, в вівторок панщина, —
Вже ся тепер, пане брате, панщина скінчила!

Наведений вище вариянт інтересний між инчим тим, що тут устне народнє твориво на решті дало собі раду досить добре з одним дуже важким для него місцем у розмові с панами, що пустила „Зоря Галицкая“. Остатня рахувала ся с претенсиєю панів на те, що буцїм-то вони самі, а не цїсарь, скасували панщину, і поставила ся до сеї претенсиї з іронїєю, заставивши панщину казати їм, що ви самі, мовляв, мене відправили, а я була вам вірна, на що пани відповідають (на більший сором собі): „ми не так бажали с тобою розстати ся, ми думали, що знов будемо витати тебе і т. п. (див. вище). Вся отся іронія була занадто скомбінована для устної народньої словесности, і через те, як можна бачити з описаного вище, більша частина устних вариянтів задержала вповнї і навіть розробила з сеї розмови лише слова про те, що пани не вміють робити, а слова про те, що пани-ж самі відправили вірну їм панщину, покладено в сих вариянтах не в іронічнім, але в простім розуміню, звісно, проти намірів редакторів „Зорі Галицької“ й на некористь ясности основної думки пісьні. Остатнїй вариянт мотивує

відхід панщини дуже зручно: пани не берігли її тому, що занадто давили селян, і далі се рисує ся по материяду, що вже був готовий у піснях про панщину, однакових і в Галичині і на Україні, особливо на правім березі Дніпра [1]).

Окрім сего кінця, в остатнїм варияптї цїкавий початок, де виражає ся дяка цареви і навіть царівні. Початок сей ми подибуємо яко кінець досить запутаної пісьні (де также згадана зозуленька), надрукованої в „Галичанинѣ“ (1862 р., кн. I, вип. II, ст. 19—20), про походженє котрої ми не зважуємо ся сказати докладно. Але яке би не було походженє сего кінця, ему судило ся розпросторити ся в народї і ввійти в склад инчих варияптів у Австрії [2]) та в Росиї, а в остатнїй розвити ся навіть у окрему пісьню.

Майже всї основні мотиви, які ми бачили доси в розбираних вище варияптах, зільляли ся досить оріґінальним способом ув однім, але так, що панує мотив іронії над панами, котрі не вміють робити. Варияпт сей записаний у с. Воскресїнцях під Коломиєю, і надрукований у львівській „Зорі“ 1886 р., ст. 213 — 215.

Ой летїла зозулечка тай стала кувати,
Як зачьила від панів панщина впадати.
Віїхав пан та на місто, посьиг у кишеню,
Та віймає із кишенї порожнюю жменю.
Посьиг же він у другую, вітьигає дудку:
„А за що ж сї тут напити, мій гіренький смутку!
Бричку, конї продавати, робити наймати,
А за що-ж сї тут напити тай в карти заграти?
Ой пити би наміст кави борщик бураковий:
Бідна-ж моя головонько, живіт не здоровий!
Ой корови попродані, дійниці вакує,
То-ж то менї без сметанки кава не смакує!“
Пішли пани й мандатори цїсаря просити:
„Подаруй нам панщиночку, нема с чого жити!

---

[1]) В такім же дусї і буковинський варияпт каже:

Було людей тай не бити, тай не катувати,
Було людям тай по ланах снопів не рубати.

[1]) Між инчим, окрім наведеного вище, — в буковинськім варияптї в Зап. Юго-Зап. Отд. Р. Геогр Общ., 560, де дякує ся не лише цареви, царівні, царевим дітям, але й „царевому роду, (бо) нема нам уже панщини, нема й на худобу“.

Не вміємо молотити, наші жінки жьити,
Не знаємо, цїсарику, як на хлїб робити.
Не можемо ми сапати, наші жінки прьисти,
Хиба підем по під плоти концурьичком [1]) трьисти".
Ввійшов дїдич до стодоли, зачьив молотити,
Та надавив мозольита тай став голосити.
Ой пішов він до покою та взьив собі лою
Та намастив мозольита... Оттак, дурний ґою!
Не боїт сї голий дощу, ані тої бурі,
Засунув сї в чужі грьидки та миче цибулї.
Та як війшов ґазда с хати та вдарив колом:
„На що, пане, тото мичеш, колись не полов!"
„Дайте менї фустиночки, голов завйизати, —
Поки буду, вже не буду в грьидки зазирати".
Помолїт сї, люде добрі, до сьвйитої Дїви:
Що ходив пан на обпасах, тепер на хольиві.
Помолїт сї, люде добрі, до тої фіґури:
Вже вам цїсарь подарував мотки, йийцї, кури.
Помолїт сї, люде добрі до тої капличцї:
Утратили пани ласку ой через Кошицї [2]).

Ми вичерпали увесь, друкований і рукописний материял, що малисьмо в наших руках, і з него можна бачити, як давало собі раду устне твориво австрійських Українців із внесеною в єго країну досить штучною, хоть і с претенсиєю на народність пісьнею про таку важну для народа появу, як увільненє від панщини. Ми бачили, як се устне твориво силувало ся прикрити книжні алєґорії реальними образами теперішнього й недавно минулого, та дякою представителеви власти, від котрого, як запевнили нарід найближчі єго порадники, вийшов почин до сего добродїйства для народу. Полишаючи тепер австрійських Українців, аби перейти до росийських, ми попросимо у редакциї ще трошечки місця, аби подати ще одну невидану галицьку пісьню все про той самий сюжет, бо ся пісьня має богато спільного з декотрими варіянтами пісьні, розібраної вище, хоть не має нїчого спільного з її первісною алєґоричною основою й розвила ся зовсїм самостійно від неї й зовсїм устним способом. Ми робимо се тим більше, що пісьня ся не лише дає нам примір зовсїм народнього творива австрійських Українців про важну подію

---

[1]) Ко́нцурі — дранте; трясти концурєм по під плоти — просити милостинї.

[2]) Кошицї (нїм. Kaschau) — місто в північній Угорщинї, де стояв польський леґіон.

в їх історії, а має собі паральлєлі і в пісьнях Українців у Росиї.

Ой же хлопці не сьпівали, голосу не мали,
Болячки їх підперали, що не додихали.
Болячки їх підперали, що не додихали,
Через тиждень на панщині гаразду не знали;
Через тиждень на панщині, ще тото не решта:
Ой в неділю до полудня берут до арешту.
Ой в недїлю дуже рано до церковці дзвоня,
Атамани с польовими до рахунку гоня,
Прийшов же я тай до двора, взяв сї рахувати,
А він [1]) менї на один день по три дни складати.
Я із низька уклонив ся, тай взяв го просити,
А він мене ймив за чупер, як мя зайде бити!
Прийшов я до дому, та ще не встиг сїсти,
А польовий їде, кричит: „давай конїм їсти!“
Прийшов я до дому, жінка сї питає:
„Чи богато, чоловіче, тай панщини маєм?“
Ввійшов я до хати, взяв жінці казати,
А ватаман їде, кричит: коня запрягати!
Я закликав го до хати, тай узяв просити:
Най попоїм трохи джуру [2]), не можу ходити.
Приїхав я тай до двора, тай став перед браму.
А оконом їде, кричит, кляне мою маму.
Я і шапку єму скинув, здалека вклонив ся,
Він нагайку із-під плаща, тай мене набив ся!
Минули ся тотї часи, тай тотї гайдуки,
Що носили тай за людьми лїсковії буки.
Минули ся тотї часи й тотї атамани,
Тай що вони молодицям огонь заливали.
Тепер пани головаті, нема що робити,
Пишут они до цїсаря: „нема відки жити.
Вже сї люде збунтували, не хотя робити.
Ми не вміем тай косити, наші жінки жати,
Ми не знали, що так тяжко на хлїб працювати“
Сидит цїсар тай у Відні, нїчого не знає,
А ґвардия із Поляків бити ся гадає.
Пишут они до цїсаря а всїлякі листи:
„Зроби право, наш монархо, бо будем ся бити“.
Сидит цїсар коло стола, тай права читає,
А ґвардия із Поляків нещістє кохає.
Пише цїсар до Москаля: „Що́ менї робити,
Що ґвардия із Поляків тай хоче сї бити?“

---

[1]) Пан або управитель.

[2]) Сербанка з вівсяної муки.

Єму цїсар відписує: „Та як-же сї маєш,
Чи велику на сердечку, ой ти журу маєш?“
„Ой не того, каже, маю, що нема що їсти!
Але того журу маю, що нема де сїсти“.
Є що їсти, є що пити, не приймає трунок,
Пише цїсар до Москаля, просит на ратунок.
Єму Москаль відписує: „та я піти — піду,
Нема менї Польщу [1]) бити, лише до обіду!“

(Запис. Ал. Стефанович, у Корневі, коломийського пов., 1872 р.).

Не знаємо, як читачеви, а нам отся пісьня здає ся вищою від „зозуленьки“, не лише своїм реалїзмом, але й своєю штучною будовою та навіть, не вважаючи на деякі наївности в кінцї, своїм полїтичним розумінєм. А про те „зозуленька“ встигла розширити ся далеко більше, ніж подібні чисто народнї пісьнї. Чому се? Ми думаємо, тому, що народнї пісьнї складають ся в часї не лише загального зворушеня певним чувством, але й при повній ясности для народу певного факту або становища справи. Подїї 1848 р. захопили галицьких селян не приготовленими, і вони не від разу встигли здати собі справу зі свого становища, і через те й не могли від разу зложити про него пісьнї. За селян подбала письменна інтелїґенция тай зложила для них „зозуленьку“ і заразом підклала під чувство вдоволеня селянства скасованєм панщини, роялїстичні ідеї. Пісьня про „зозуленьку“ розширила ся, особливо через завзяту пропаґанду духовенства, але простий нарід почав переробляти її по своєму і, як ми думаємо, зовсїм не на гірше в усему. Заразом, коли коло 1849 р. загальне становище справ виясьнило ся більше і перед селянами, то вони почали складати й зовсїм самостійні пісьнї, як тілько що наведена нами. Звісно, зразу сї пісьнї складано с тими полїтичними ідеями, які підповідала селянам наївна емпірична обсервация біжучих подій і які пропаґувала серед народа тодїшня інтелїґенция, духовенство. Мало-по-малу дальший хід галицької й загалом австрійської історії зробив переміну і в полїтичних ідеях галицького простого народу. В однім новім варіянтї пісьнї про угорсько-польське повстанє, після згадки про давнїщу біду від панщини і після дяки „цїсареви“ за „подарунок“ панщини, йдуть наріканя і на теперішнє: на недостачу землї, на те, що, де перше лише вовки вили (в горах), там тепер треба бідувати людським дїтям, — і вириваються слова:

[1]) В инчих варіянтах „Венґра“.

А, Господи милосерний, як будемо жити,
Щоби коника й коровку при собі держьити!

(Запис. Нат. Окуневська в Яворові, косівського пов. 1883 р.).

Замісь оптімізму пісень 1848—1849 р. що до цїсарських податків, після скасованя податків панам і панщини, в нових піснях появляють ся наріканя на тяжкі податки, і заразом появляють ся, а в рекрутських піснях і ростуть ворожі, коли не глумливі відносини до самого верха правительства, і межи любими в Галичинї „коломийками“ є напр. такі:

Ой на тобі, цїсарику,
Та шапочка срібна!
Ти не знаєш, цїсарику,
Яка то Русь бідна!
Бідна-ж вона, бідна,
Бо Ляхи (або Шваби-Нїмцї) зідрали,
А що було по корові,
Тай Жиди забрали.
Жиди берут по корові,
Цїсар бере дїти:
Ой нема нам, пане брате,
Чо' в Руси сидїти.

(Два варіянти, запис. М. Бучинський у Королївцї та В. Волошнюк у Гринївцях, на Підгірю, 1872 і 1869 р.),

Або:

Ой цїсару, цїсарику яке-ж ти —:
Береш людей, береш гроші, тай не знати за що.

(Зап. Ів. Франко в с. Купновичах, рудецьк. пов. 1883 р.).

Та ми вже забігли в перед разом зо справами Галичини. Вернїм ся назад, хоть не в Галичину, а в Росию, становище котрої в 1861 — 1864 р. дуже нагадує становище Австрії в 1848 — 1849 р., бо в Росиї тодї зійшли ся такі дві появи, як увільненє селян і польський революцийний рух.

II.

Як було вже сказано, доси не звісно нї одної народньої пісньї про визволенє селян анї великоруської анї білоруської. Те саме треба сказати і про Украйну лївого берега Днїпра і про

Новоросию. Доси народні пісьні про „волю“ завважано лише на Україні правого берега Дніпра. При сім характерно те, що й на правобічній Україні пісьні про „волю“ появили ся не в 1861 р., не в безпосередній звязи з актом 19 лютого того року, а пізніще, в звязи с польським повстанєм і особливо в звязи з викликаними тим повстанєм аґрарними заходами 1863—1864 р.

Хоть як чудними можуть видати ся комусь, хто знає історію визволеня селян лише з офіцияльних актів, усі ті обставини, але, коли ближче вглянути в справу, то вони зовсім натуральні. Маса селян у цілій Росиї не була приготовлена до заяви положенія 19 лютого не лише докладною пропаґандою, але навіть найповерховнїщою явністю, і через те пануючим чувством у сій масі в хвилю еманципациї було нерозуміне, коли навіть не недовірство та розчарованє. На Україні ж лівобічній селяне так дуже ждали і після 19 лютого 1861 р. „настоящої волі“ та „слушного часу“, що сам царь мусів особисто заявити представителям селян у Кременчузї 1872 р., що „никакой другой воли не будетъ“. Розуміє ся, при такім настрою нарід не зложив пісень про акт 1861 р., ані зараз, ані навіть опісля. На правім березї Дніпра обставини склали ся трохи инакше. По-перше, тут селяне були трохи більше приготовлені до заяви волї ще інвентарними правилами 1847—1848 р. По друге, і се головно, тут аґрарні заходи 1863—1864 р., — скасованє від разу обовязкової праці і повірка уставних грамот, зробили від разу справжнїй переворот у становищу селян і при тому на очевидну їх користь, моральну й економічну. По третє, тут антаґонїзм межи селянами і панами комплїкував ся национальними і релїґійними ріжницями, і через се й самосьвідомість селян показувала ся сильніще. Нарештї, спеціяльно на появу тут пісень про біжучі політичні події, в тім числі й про еманципацию, мала вплив присутність тут елемента, досить близького до селян і рівночасно подекуди літературного. Елемент сей складає ся з осіб духовного стану, що на правім боці Дніпра, з ріжних причин, ближчий до селянства, ніж на лівім боці, зо шляхтичів, писарів, однодворців і т. и. В усіх сих полупанків на правім боці Дніпра ще не завмерли перекази стародавнього українського віршарства, що їх піддержували навіть серед більше або менче ополячених верстов унїятські спомини та приміри польсько українських поетів, як Падура, пісьні котрого досить популярні серед дрібно-шляхетських і полупанських елементів

правобічної людности без ріжниці віри. Окрім того на появу на правім боці Дніпра пісень про еманципацію селян мусів вплисти примір сусідньої Галичини, відки, як побачимо, перейшли цілком варіянти галицьких пісень.

На підставі материяла, який є у нас, ми можемо вказати лише на один зовсім ясний слід істнованя в правобічній Україні пісень про еманципацію селян перед 1863 р. Се вірша, що передано нам яко пісьню, записану в 1869 р. д. Ал. Руданським у м. Міньківцях, ушицького повіту, Подільської губернії.

Ми наводимо її тут цілком через те, що вона доси не завважана росийською пресою та що може хто небудь після нас наткне ся на инчі її варіянти:

Велику радість, важну новину
Із Петербурга шлють на Вкраїну; (2)
Вона нам принесла і росказала,
Що польська пиха та вже пропала; (2)
Що мужик — слуга панський віковий,
Царським указом скинув окови
З рук, з шиї й з ніжок мордуваних,
Від болі, праці крівю зальляних;
Що наш поміщик страшно богатий,
З Іваном, Карпом за панібрата;
Що Іван і Карпо в шапках стояли
І з економом в них розмовляли.
„Ой ти Іване, Іване милий,
Прóсю-ж я тебе та на хрестини;
А ти, Василю, громадська думо,
В мене самого будь, серце, кумом.
Напрошу людей я на хрестини
І для приязні вдягну свитину,
Руську [1]) сорочку, пояс червоний,
Штани в халяви заткну юхтові".
На панську ласку Василь ся вклонив
І до громади отак промовив:
„Ой подружились пани з хлопами,
Слава цареві рідному, слава!
Александр Вторий в нас в серцях буде,
Діл його сьвятих Бог не забуде.
Александр Вторий в нас в серцях буде,
Для його з любовю кров наша й груди!"

[1]) Українську, вишиту.

Обставинами ся вірша підходить до 1862 р., коли саме перед повстанєм богато польських шляхтичів стали наближати ся до селян, особливо впливових, і коли описувані єцени братаня станів були відносно не рідкі на правобічній Україні. Своєю формою вірша ся дуже подобає на стародавні українські вірші та унїятські канти і кантички, шкандибаючи, як і сї остатнї, на польський лад у наголосах і віршоскладї. Але цїкаво, що не вважаючи на сї ознаки польського впливу, не вважаючи навіть на польський, скажемо, почин до самого сюжета вірші, вона вийшла зовсїм противною тодїшнїм полїтичним змаганям Поляків, хоть і дуже добродушною та довірчивою до панського стану, в котрім, як видавало ся складачеви вірші, — очевидячки, маючому селянинови, байдужому до аґрарного боку еманципації, — „польська пиха“ вже пропала під впливом царського закону. Вже через се ми сумнїваємо ся, аби наведена вище вірша була широко розпросторена. В усякім же разї, поки буде звісний лиш один її варіянт, годї вважати її справдїшньою народньою піснею.

Може коло сего-ж часу склала ся й вірша, надрукована в „Кіевской Старинѣ“ 1886 р., липень, ст. 571—572. Д. М. В., що подав її з „пісенного материяла, що є в него“, називає її „волинською піснею“, але, на жаль, не називає навіть місця, де вона записана, тим часом як у подібнім разї (зовсїм нової пісьні, варіянт котрої появляє ся в друку перший раз) навіть більше, нїж у инчих, конче треба зазначити не тілько се, але й те, хто сьпівав пісьню, якого віку й стану людина, чи письменна вона, тай те, де навчила ся вона пісьні, щоб про неї думає сама й т. и. Пісьня ся:

Нещасниї часи зийшли,
Як з неволї хлопи вийшли і т. д.

більше згадує про давнїщу неволю (особливо докладно про деморалїзацию женщин у панськім дворі), нїж про надану волю, про котру каже лише в кінцї:

Тепер, слава Богу, всюди тихо,
Минуло ся й не вернеть ся те лихо.

Пісьня каже про неволю у „пана-Ляха“ та нї словом не згадує про польське повстанє 1863 р. Ось чому можна догадувати ся, що вона зложена ще перед тим, хоть здогад сей ще годї ва-

жати вповнї достовірним: трохи обєктивний, скажемо протоколярний характер її може промовляє й на користь того, що вона склала ся навіть значно пізніще нїж 1863 р., коли вже можна було з деякою самоошукою згадувати про важке минуле. В усякім разї цїкаво, що властиво про волю та про те, як вона прийшла, пісьня ся зовсїм не каже.

Більша частина записаних доси на правім березї Днїпра пісень про еманципацию селян по-простy звязує сю подію з польським повстанєм 1863 р. Скілька з них було надруковано: у „Днѣ“ 1864 р. нр. 9 (у статї д. Кокошкіна „Три мѣсяца на Волыни“), в „Кіевлянинѣ“ 1869 р. нри 64 і 65 та в „Кіевской Старинѣ“ 1886 р., липень, ст. 572 - 573. Ми відсилаємо до вказаних видань тих читачів, що хотїли би взнати повні тексти сих пісень, а тут скажемо лише по скілька слів про загальний їх характер.

Окрім одної, котра рисує страшенну росправу селян із Поляками-повстанцями коло с. Соловіївки, радомишльського повіту, Київської ґубернії, й котра наводить лише коротко мотив: „нам з Ляхами не жити“, три инчі оповідають більше або менче докладно про панщину, яко про мотив ненависти до панів-Поляків і недовірства до них навіть тодї, коли вони пропонують „золоті грамоти“. Дві с тих пісень, надруковані у „Днѣ“, виражають горячу дяку царевп, що „вольность черні дарував, вражих Ляшків ізуняв“. Одна пісьня кличе:

Тепер, черне моя,
Вам воленька од царя,
Вам воленька од царя,
Панам бити вас нельзя.

Друга, початок котрої зливає початок звісної української пісьні про облогу Почаєва Турками с початком великоруської вояцької пісьні про шведську війну 1741 — 1743 рр, що від тодї перероблює ся на кожду нову війну, дуже наближує ся до галицьких пісень в ось яких словах:

Подякуймо царю, царю Александру;
Він нам вольность дав,
Що він Поляченьков, превражих спиочков,
На ланцуг побрав.
Щоб наша цариця і царські дїти
До ста лїт жили;
Вони Поляченьками по всїх городочках

Тюрми сповнили.
Не журіть ся-ж, добрі люде,
Ще щось має Бог вам дать:
Перед Поляками, чернь моя кохана,
Шапки не ламать [1]).

Пісьня, надрукована в „Кіевской Старинѣ“, досить довго оповідає, як у „Цьвітосці (заславськ. пов., Волинськ. ґуб.) „між лїсами зібрались мосці-пани воювати з Москалями“, описує участь у повстаню ксьондза в інфулї і по тому круто звертає на те, як „царь наш руський змилував ся, за те дуже добре взяв ся, щоб мужикам волю дати, із рук лядських одібрати“, і кінчить:

Александер тепер царь,
Він те дїло розібрав,
Що Іван та Степан
З теї-ж шопи, що і пан.
Він те дїло розібрав,
Та і волю людям дав!
Нехай тепер кожний знає,
Нехай кожний споминає,
Чи то в хатї, чи на полї,
Чи то в працї, чи у волї,
Що він батька-царя має.

Пісьню сю чути семінарсько-дяківською книжністю й її певно зложив грамотїй клєрикального виховання, але вона, очевидячки, була трохи розпросторена. Не знаємо ще, на скілько вона розпросторена серед селянства, але ми чули, що семінаристи й бурсаки в Подільській та Волинській ґубернії сьпівають отсей варіянт остатніх її слів, яко осібну пісьню:

---

[1]) Нагадаємо, що і в добродушній вірші 1862 р зазначує ся, яко найрадіснїщу появу, що „Іван і Карпо перед економом в шапках стояли“, що в галицьких пісьнях „незниманє шапок“ перед панами грає важну ролю. Ще в старих пісьнях XVII — XVIII ст. питанє про шапку грало важну ролю в стичках Українців і „Ляхів“:

Ой ходить Лях по риночку,
Шабельку стискає,
За ним іде козаченько,
Шапки не знимає.
Ой кинув ся Лях до шаблї,
А козак до друка:
„Ой тут тобі, вражий Ляше,
З душею розлука!“

Схаменітесь ви, пани,
Поскидайте жупани,
Надівайте сіряки,
Бо не ваші мужики.
Александер царь настав,
Він те діло розібрав,
Що Іван і Степан,
С теї-ж глини, що і пан [1]).

У нас є ще одна пісьня, записана д. Ал. Руданським у м. Колюсику, ушицького повіту, Подільської губ., і вона оповідає про кріпостне право та еманципацію в звязи з польським повстанєм і очевидячки склала ся безпосередно після того повстаня ще в 1863 р. Пісьня ся не була ще надрукована, і через те ми виписуємо її тут усю:

Нема сьвіта, ні неділі, а голосить в церкві дзвін,
Мило гуде о-півночі, всіх зазиває в Божий дім.
Кажуть, єсть щось від царя,
Чи не крикнем йому: ура!
Дзвін гуде про нашу милу долю всіх кличе під сьвятий хрест,
Бо про нашу милу волю прийшов царський маніфест.
Моліте ся за царя
І всї крикнем йому: ура! [1])
В шістьдесятім першім року, а в пачалї сентября
Вийшли царські оброки, вийшов викуп від царя.
Нагай панський на вік згинув, і грішнеє тїло
Тепер трохи відпочило, бо вже дуже нас болїло.
Наших хлопців, ні дівок не буде вже пан вінчати,
А як злучить Господь Бог, не посьміє розлучати.
Стала панщина не тая: против нашої доброй волї
Нас неділенька сьвятая не застане вже на полї.
Тепер наша душа власна, вже пан її не продасть
І вражий Лях безнапрасна за собаку не віддасть.
Пани цього не злюбили, та взяли ся за палаші,
А ми піки поробили, та сказали: ми не ваші!
Всї помрем за Русь сьвятую, вона наша рідна мати,
І за волю золотую, що хотять Ляхи відібрати.
Моліmo ся за царя
І всї крикнем йому: ура!

По всему видно, що ся нескладна пісьня не устного походженя. Се те-ж семінарщина, але нижчої проби; на склад її мали, бачить ся, вплив вірші Падури „Ruchawka. Pisń kozacza“, на-

[1]) Повторяє ся після кождих двох віршів.
[2]) Цїкаво, що й тут на перший плян висунена ідея рівности.

писані в 1825 р.; їх сьпівано серед польських повстанців у 1831 р. і від тоді не забуто серед дрібної шляхти та офіціялїстів на правім боці Днїпра.

Hej! kozacze, w dobryj czas!
Wże hołosyt' w cerkwi dzwin;
Komu wilnist' myła z was,
Za worohom na zdohin!
Hej! kozacze, na wraha,
Hurraha! hurraha!

Що до змісту пісьнї, то в нїй особливо цїкаві отсї два вірші:

В шістьдесятім першім року, а в началї сентября
Вийшли царськії оброки, вийшов викуп од царя.

Цифра „61-й рік“, очевидячки, стоїть тут невірно замість 63-ого. Чи се поправка записувача, чи сьпівака, що чув про закон 1861 р., досить того, що в обох разах вона суперечить дальшим важним словам. Маніфест 19 лютого 1861 р. дїйшов до Подільщини і був оповіщений у початку марта, а не вересня, в вересні оповіщувано, та не в 1861, а в 1863 р. роспорядок про скасованє обовязкових відносин селян до панів та про обовязковий викуп опущених оброків — те, що другий з випсаних віршів і називає „царськими оброками та викупом од царя“.

Коли ми додамо до зазначених іще одну пісьню, надруковану в „Кіевлянинѣ“ (1869 р., нр. 95), котра починає ся гірκою згадкою про те, що „ми зазнали од тих панів-Ляшків“ і кінчить ся вказівкою на переміну в поведінці панів, пісьню, очевидячки, зложену вже після оповістки аґрарних полекш у 1863 р., то ми скінчимо огляд усїх пісень про еманципацію селян у правобічній Україні, с котрих ми знаємо лише по одному варияпту. Повторяємо, що вже через се остатнє важко виповісти ся рішучо про степень народности сих пісень.

Поки що справдї народньою, популярною піснею про великий переворот у житю селянства в Росиї треба признати лише пісьню про „зозуленьку“ з її компліκаціями, перенесену з Австрії. Ми знаємо вже шість її вариянтів, записаних у ріжних місцях правобічної Вкраїни: три друковані (в „Кіевлянинѣ“ 1869 р. нр. 95, в „Записκахъ Юго-Зап. Отд. Р. Геогр. Общ.,

т. I, додаток 54—59, і в статї Костомарова „Исторія козачества“ і т. д. „Русск. Мысль, 1880 р., липень, ст. 64—65) та три невидані.

З отсих варіянтів надрукований у д. Костомарова, очевидячки, той самий, що ми маємо в рукописи в збірнику д. Сенїцького в Гайсинї, Подільськ. ґуб., найкоротчий і похожий зовсїм на жовківський варіянт д. Головацького, що своєю дорогою представляє найбільше немудре засвоєнє першого „кавалка“ „Зорі Галицької“. Варіянт „Кіевлянина“ похожий на середину обробленя першого взірця, надрукованого у д. Головацького під нром 75, лише єго складові частини зложені по своєму та окрім того в кінцї покладено дяку „Богу да своєму цареви“ в родї тих, які ми бачили в инчих галицьких варіянтах, лише с тою ріжницею, що тут замість слова с панами (на рівнї) сказано: з Ляхами. Варіянт сей силує ся обставити тему росийськими подробицями. Так він починає словами:

Наїхали становії, стали говорити:
„Не будете, люде добрі, панщини робити!“
Наїхали мировії, тай стали казати:
„Не будете перед панами шапок издіймати“.

і навіть каже, що панщина пропала в місяцї февралї, а про те росийський варіянт не міг стравити австрійських подробиць. У серединї в нїм є й комісарі, але зовсїм у чудній формі: вони „збирають ся на тихеє озерце!“ радити ся, „чим би мужика піняти, шоб виняти серце!“ і нарештї розмовляють, як пани австрійських варіянтів, про своє становище при тому, що вони не вміють працювати, тай рішають: „хиба підемо на шляхи учити ся красти“. Уже с сего видно, що росийський варіянт хоть і менче зручно зшитий, ніж австрійські, але ще лютїщий на панів. Так само люто згадує він і про економів, кажучи:

А в нашого оконома нагай за плечима,
За ковнїром купа вошей с чорними очима.

Варіянт київського віддїлу Ґеогр. товариства, записаний д. Н. Белїнським у м. Браїлові, винницького повіту, Подїльської ґуб. від лїрника, що жив у с. Овсяниках, лїтинськ. пов., Под. ґуб., підозріває д. Костомаров, що каже про него так: „Пѣсня эта, хотя и выдаваемая за чисто народную, при ближайшемъ разсмотрѣніи употребленныхъ въ ней пріемовъ оказывается амп-

лификаціею мотивовъ, выражаемыхъ въ приведенныхъ нами здѣсь пѣсняхъ (вар. д. Сенїцького та „Кїевлянина"), амплификаціею, составленною какимъ-то досужимъ любителемъ и знатокомъ малорусской народной поэзіи". (Р. М. 1880, липень 66). Шановний історик сим разом не має рації. Не кажучи вже про те, що „досужіе любители", котрі видають свої складаня за чисто народні пісьні (як се було з декотрими навіть звісними писателями у 30 - 40-і роки, в роді Срезневського, Максимовича й и.), не роблять так як д. Бєлїнський, що дав повний адрес своєго лїрника, — д. Костомаров не сказав би такого, як би не спустив з очей навіть надрукованих галицьких варіянтів, котрих зрештою, на лихо своїй примітці до пісьні, не знав і д. Бєлїнський. Варіянт остатнього має в собі купу елєментів галицьких варіянтів. Про се можна переконати ся особливо, коли додати до друкованих галицьких варіянтів ті рукописні, с котрими ми познакомили читача вище. Допустити-ж, що сам д. Бєлїнський звів до купи галицькі варіянти, неможливо, бо се значило би допустити, що він мав у руках ті варіянти, котрі ми аж тепер опубліковуємо. Нарештї оріґінальність варіянта д. Бєлїнського потверджують іще два варіянти, істнованє котрих не могло бути звісне анї д. Бєлїнському, анї єго шановному завинителю, бо вони находять ся у нас у рукописях. Се два варіянти, записані недалеко галицької границї — щось середнє межи виложеними вище галицькими варіянтами і варіянтом д. Бєлїнського. Перший з них записаний у м. Сатанові на самій границї з Австрією, та, на жаль, він дійшов до нас у дуже невиразній рукописи. Се дуже незручне засвоєнє галицького варіянта, близького до нру 75 д. Головацького. Птиць у нїм те-ж богато: зозуленька, посьмітуха і дика качка, котрої нема в галицькім варіянтї, але котра вкупі з павою появляє ся і в „Кіевлянинѣ", що представляє ся тут те-ж „амплїфікацию". З незрозумілими для наших селян комісарями тут вийшла ще більша путанина, нїж у варіянтї „Кіевлянина":

А що були пани графи, тепер комісари,
А що були комісари, тепер єкомани.

Та за те з оберненєм до місяця справив ся сатанівський варіянт навіть краще нїж деякі єго галицькі собрати:

Ти, місяцю ясний, не сьвіти нїкому,
Сьвіти царю Александру, як іде до трону [1]).

[1]) Подібно перероблено зовсїм уже штучний конець наведеного вище 2-го „кавалка" „Зорі Галицької" в декотрих галицьких пісьнях.

Другий варіянт записаний д. Ал. Руданським у с. Колюсику, ушицького повіту, Подільської губ., в 1870 р. „на ярмаркѣ на св. Николая отъ лирника, который очень гордился своимъ знаніемъ и котораго толпа слушала съ невыразимымъ удовольствіемъ". Се далеко вмілїще засвоєнє — звід галицьких варіянтів з місцевими додатками, те-ж доволї вміло вставленими. А в тім і тут не обійшло ся без путанини в тих разах, коли мужикови-лїрникови треба було давати собі раду з книжкарством, як „полуда" на очах Русинів, що не досить пробудили ся, та з австрійськими комісарями. Задля більшої певности наших наконечних виводів, тай задля повної регабілїтації варіянта д. Белїнського, цїкавого в богато дечому, полїтично і лїтературно, ми випишемо тут варіянт д. Руданського цїлком:

Ой летїла зозуленька через наші села,
Чогось наша громадонька смутна, не весела [1]).
Ой летїла зозуленька, зачала кувати:
„Схожайте ся, люде добрі, щось маю казати.
Ой маю я щось казати, маю говорити:
Не будете, люде добрі, панщини робити.
Як настануть мировії, ще й до того волостнії,
Ой стануть повідати, шоб тепер перед панами шапок не знімати!"
Ой поїхав пан у село на панщину гнати:
„Вийди, вийди, вражий сину, маєш кару взяти".
Аж нїхто свого пана слухати не хоче
І на його грізні річі сьміливо ся регоче.
Бо в нашого окомана нагай за плечима,

Там сьпіває ся: „Тілько сьвіти цїсарику, як іде до трону", але иноді замість остатнїх слів стоїть: „як іде з кордону!"

[1]) Сей початок, що є й у сатанівськім варіянтї, не зовсїм до речи в пісьні про радісну подію, та дуже цїкавий літературно, яко свого роду атавізм. Отак починає ся богато народнїх пісень, напр.: „Кувала зозулечка від села до села, щось наша файна любка сумна, не весела" (зап. Ал. Стефанович у с. Вільхівці, колом. пов.); або пісьня про те, як жінка вбила чоловіка: „Ой летїла зозуленька із гаю до села, чому-ж наша шинкарочка смутна, не весела" (у Головацького, т. III, ст. 19 і 20; пор. т. I, ст. 59 „Два голуби" та т. II, ст. 602 „співі пташки"). На взорець остатньої пісьні, очевидячки, й зложено нашу пісьню, чим може поясняє ся й те, що мотив її, як дає знати д-ка К. з Новгород-Волинська, сумний. Звісно, галицькі складачі сеї пісьні переробили народнїй початок відповідно до свого сюжета; але в Росиї, поза книжним впливом, старий початок і виплив на верх. А в тім, д-ка К. в новгород-волинськім повіті чула початок ось як: „Ой летїла зозуленька через наші села, та принесла новиночьку для всїх нас веселу",—се-б то близько до початку „Piśni radosty".

В него воші по за комір з чорними очима.
Наші пани вже не богаті, бо мають полуди,
Відібрали панщиноньку, не слухають люде.
Ой летїла через село сива посьмітюха
Та сьпівала панщиноньки, а Ляшуга слуха:
„Ходїмо, пане брате, тию птицю вбити,
Най ся вона перестане з бідних Ляшків кпити“.
„Ой кпила ся, кпила ся тай кпити ся буду,
Бо єсть такі миже вами, що роблять облуду“.
Ой летїла дика качка, впала в очерети,
Ой тїкала панщинонька від панів в вереті.
Не сама вона тїкала, її громада гнала,
Загнала її в пущі, в нетрі, шоб там пропадала.
Ой як вийшла стара панї на затильні двері [1]):
„Ой верни ся, панщинонько, хоч нам до вечері!“
„Не верну ся, не верну ся, бо я вам була вірна,
Самі-ж то ви відправили, я тому не винна“.
„Ой верни ся, панщинонько, верни ся, верни ся,
Ой хоч на рік, хоч на два в панів найми ся“.
Ой ти зоре, вечерняя [2]), ой ти зоро ясна,
Ото-ж ти нам засьвітила, аж панщина згасла.
В нашім селї штири пани, а два окомани,
Вісїмнадцять польових, а єден підданний.
Ой з'їхались комісари кармалюка [3]) грати;
Сюда-туда по кешенях, нїгде чого взяти [4]).
„Шо ми будем, пане брате, шо будем робити,
Шо не вмієм, пане брате, цїпом молотити?
Шо не вмієм молотити, наші жінки прясти,
Ой ходїмо до Шкалата [5]), навчимо ся красти.
Шо не вміємо косити, наші жінки жати,
Ой ходїмо на гору в тополях лежати“...
Ой летїла посьмітюха, серед села впала:
А місяця сентября панщина пропала.
Вилетїла ластівонька, мало сьнїгу, впала,

---

[1]) На тї двері виходить мати чоловіковбійниці шинкарки в пісьні, вказаній вище.

[2]) Знову наворот до взірця народньої поезиї від галицького книжкарства.

[3]) Білярд, може яко пародия на погоню урядників за звісним розбійником 30-х років Кармелюком.

[4]) Пор. вище в закарпатськім вариянтї, тай конець іще одного галицького вариянта (запис. Ал. Стефановичем у Шешорах, косівського повіту) з коротких, про котрий ми не згадали вище через єго малозначність.

[5]) Скалат — місто в Галичинї.

В самі сьвята великодні панщина пропала [1]).
Летіла зозуленька, сїла не гільляцї,
Вибачайте, люде добрі, вже панщина в с—цї.
Ой в нашого пана-ґрафа мальовані брами,
В нього воші по-за комір дриґають лапками.
Ой летіла ряба птиця, серед села впала,
Аж теперечки, голодранцї, панщина пропала.
На многія лїта нашому цареві,
Шо зробив увольненя нашому краєві;
На многія лїта нашій і царицї,
Шо не ходять на панщину наші молодицї;
На многія лїта ще й царевим дїтям,
Шо позволив добрим людям в корчмі посидїти.
Ой будемо заробляти, на боже давати,
Шо не ходять окомани по-під наші хати.
Нїхто-ж тепер мужика, нїхто-ж вже не збудить,
Хиба йому в головах дитина затрубить.

На панщину хожу, хожу,
Нїгде в сьвітї не догожу;
Хожу в зимі, хожу в лїтї,
Не догожу нїгде в сьвітї! [2])
Ото, хлопцї, наші злидні,
За єден день [3]) робив три днї.
Робив три днї, наробив ся,
Прийшов вечір, ше й набив ся.
Молотив я в понедїлок,
Молотив я і в вівторок,
Обмолотив я в вівторок,
Лишило ся снопів з сорок.
А в середу докінчив:
День панщини відробив.
А тепер я до полудня бю солому,
А з полудня йду до дому.
Оттак цїпом помахаю,
А все від Ляха сороківця маю.
Тепер моя жінка паня,

---

[1]) Подібна згадка про панщину див. в „Кіевлянинѣ“ 1869 р. нр. 95, 375, в пісьні про польське повстанє 1863 р.

[2]) Пропущений против інвентарного положенія.

[3]) В сих чотирьох віршах суперечно зведені до купи дві австрійські датї: коло Великодня в 1848 р. справдї перестала в Галичинї панщина й видано роспорядок про її скасованє в Галичинї (див. вище), а в вересні того-ж року видано загальне австрійське право про скасованє всякої панщини. Місяць остатньої дати сходить ся с правом 3-го вересня 1863 р. для південно-західної країни.

Шо не пряде мітка з раньня.
Серпом гонить, юрком душить,
Заплатити їй пан мусить.
Наші хлопці празникують,
Бо в Ляшуги гроші чують.
Ой ходить пан по селї
Та збірає косарі:
„Ходіть, хлопці, косити,
Буду платити
Й дам горілки оковити".
Ой ходить пан по нивоньці,
Має клопіт в голівоньці:
Дрібні снопи, копів мало,
А в кешені легко стало...
Помоліть ся, люде, Богу до сьвятої Матки,
Подарував цар панщину, — подарує і податки.
Помоліть ся, молодиці, до сьвятої фіґури,
Шо подарував вам цар яйця, мітки, кури!...

Варіянт д. Бєлїнського, як ми сказали, дуже близький до наведеного вище. Той самий росклад, та сама ґеоґрафія (Шкалат у тій самій ролї), тї самі по більшій частинї вирази; але він далеко більше розпросторений. Птиць іще більше; додано ще гадюку, яко символ ґіркої для панів вісти, — і кожда істота притягає за собою звязані з нею взірцї в народній словесности. Але варіянт сей визначає ся особливо горячою фантазиєю перших єго складачів, що спонукує їх додавати все нові подробицї вже ґотових мотивів, особливо там, де треба рисувати панщину і панів, до котрих отсей варіянт ставить ся ще лютїще, ніж инчі. Сї лютощі спонукали взяти до сего варіянта частину окремої пісоньки, що бачить ся, зложена була в Ґаличинї ще в першій четвертинї сего столїтя, коли там заведено рекрутчину, звісно, зразу лише для селян. Ось та пісонька, що кінчить ся проклятєм.

Ой тїкали два ледїні по горі садами,
А за ними два капралї з довгими шаблями.
„Не тїкайте, ледїники, дайте ся имити;
У цїсаря добра служба, лишень би служити".
„У цїсаря добра служба, тай добра заплата:
Не одному воячкови головочка стята".
Ой стята, стята, тай не похована,
За нашого цїсарика, за нашого пана.

Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай пани в самім Відни тачками возили.

(Запис. Н. Окуневська, у Яворові, косівського повіту 1883 р.[1]).

Остатнє прокляте розвило ся в окрему люту пісоньку, мабуть коло 1848 р.

Бодай панки панували, бодай панки жили,
В веретки ся зодягали, в нас хліба просили.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки при дорозі камінчики били.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополи кайдани носили.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополи песики водили.

(Запис. 1872 р. П. Білинський, у тернопільськім пов.)

У Галичині потому сю пісоньку перероблено і на Жидів, нових панів, а в овсяниківського лїрника вона появила ся в такій формі:

Дай, Боже, щоб пани жили: на руках, на ногах кайдани носили.
Шоб вони проживали: в місті Камянці ринок замітали!

В сердитости на панів варіянт д. Белїнського переробляє взірці своїх попередників, що виражають нерозумінє панів, як вони будуть жити, не привчені до селянської праці, на фантазию про те, як пани й мужики поміняли ся ролями:

Сїли хлопці коло стола маріяша грати,
Післали своїх панів до стосів рубати і т. д.

Подібних подробиць нема в галицьких варіянтах, хоть варіянт д. Белїнського в цїлому, певно, зложено ще в Галичині. Лїрник, що диктував єго нашому збирачеви, сам признавав ся, що навчив ся сеї пісьні від Німця. Наведена по-вище вставка, образ домашніх селянських судів, що настали замість панської росправи, та згадка про тридневну панщину, замість однодневної,—

[1]) Варіянт кінця відти-ж:

Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай тобі, цїсарику, ми вже не служили.
Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай пана молодого на воячка взьили!

ось і всї російські додатки до австрійської основи. Характеристична, хоть зрештою невидна що до змісту, перерібка вірша про „податки“, котру ми вже подибували і в инчих російських варіантах, але котра виражена в варіянтї овсяниківського лїрника особливо ясно:

Моліте ся, хлопцї, Богу до сьвятої Матки,
Подарував цар панщину, подарує ще й податки.

Тим часом, як овсяниківський варіянт майже резюмує все найхарактерніще з усїх, і австрійських і російських відмін пісні про зозуленьку та волю, так що стає вже по-тяжкий для звичайної селянської памяти, — ще один невиданий варіянт, що ми маємо від д-ки П. Поплавської (запис. в с. Уланцї, коло Томашполя, ямпольського повіту, Подільської губ. 1882 р.), показує новий напрямок в обробленю все-ж таки книжної теми в устній народній словесности; з богатьох мотивів розширених варіянтів узято один, найпростїщий і оброблено в окрему, коротку народню пісню. Ось вона:

Дай-же, Боже, здоровя нашому цареві,
Що нам зробив вольность, нашому краєві.
Дай-же, Боже, здоровя нашої царівні,
Що зробила з мужика, що з панами рівний.
Дай-же, Боже, здоровя ще царевим дїтям,
Що нам вільно заробляти, де самому хотїти.
Дай-же, Боже, заробити, тай на боже дати,
Що не ходять осавули по-під наші хати.
Ой, у полї могилочка з вітром говорила,
Ой у тої могилочцї панщина згнила!

Кінець сей, що схопив із довгого опису похоронів панщини галицькими селянами лиш один образ могили і нагадав ізза сего слова старий пісенний образ степової могили, що розмовляє з вітром, — на нашу думку, прегарно замикає сю пісоньку, кидаючи на неї тінь народности тай красоти.

Ось і всї звісні нам доси пісні й варіянти проб поетичного відтвореня великої події визволеня селян на руських землях у двох імперіях, що символїчно з'ображені двоголовими вірлами. Після сказаного, безперечно, що найбільше розпросторена з сих пісень, повстала в імперії австрійській і вже відти розпространила ся в Росиї, поки що лише в одній, відносно не широкій місцевости. Ми вже показували на самих її російських варіянтах, що її звязано в Росиї, подібно як инчі пісні того-ж роду, не

в 1861, а з 1863 роком. Але окрім вказівок самої пісьні, є й побічні сьвідоцтва про час появи сеї пісьні в Росиї та про її рух по „південно-західній країні“.

Найперше вказано було на появу пісьні про зозуленьку в Волинщині 1864 р. („День“, нрп 9 і 21); але, на жаль, дописувач московської газети не дав повного тексту пісьні, що подибав її в волинській редакциї. Те саме треба сказати і про звістку д. Блажієнка в „Волынскихъ Губ. Вѣдомостяхъ“ (передруковану в „Кіевлянинѣ“ 1869 р., нр. 36) про нові пісьні про панщину, що появили ся в острозькім повіті, Волинськ. губ., як казали самі місцеві селяне, в грудню 1868 р. „Прохожий зо Старо-Константинова, каже д. Блажієнко, просьпівав першу з них у гульчанській коршмі (с. Гульча) і не міг відпекати ся селян, поки не навчив їх, і так пісьня розпросторила ся далі: Гульчанці навчили сусідів Урвенців і так далі, так що тепер пісьні сї сьпівають ся в цілім острозькім, дубенськім і старо-константиновськім повіті“. Говорить ся тут, очевидячки, про зозуленьку. Ми маємо звістку про те, що пісьню сю сьпівають уже в новгород-волинськім повіті лїрники [1]). Подільські варіянти, лїрницький і простий, ми навели вище, — завважаємо, що лїрник д. Руданського в 1870 р. гордив ся своїм знанєм пісьні, очевидячки, яко новиною. Чи пішла вже ся пісьня далі на схід, чи дійшла вона хоть до Днїпра, — поки що друкованих вказівок нема. Але коли зважити інтерес, з яким її, по всїм наведеним вище сьвідоцтвам, слухають селяне в Волинщині та Подільщині, то можна думати, що рух її не зупинить ся на сих сторонах.

Відгук її завважано вже і в північно-західній країні, де до него причепив ся початок дуже розпростореної на Україні прегарної пісьні про панщину, очевидячки, зложеної в кінці XVIII ст., зараз після розділу Польщі. Ось для порівнаня сей відгук:

Була Польща, була Польща,
Та стала Вкраїна [2]),
Не заступить син за батька,
А батько за сина.
Пішов батько із косою,
А син з бороною:

---

[1]) Нам казали те-ж, що пісьню сю сьпівали вже коло 1866 р. колядники одного села в радомисльськім повіті.

[2]) В тексті наводжуваної копії стоїть: Россея, та се, очевидячки зміна первожерела, на що вказує рим.

Пішла мати за лен жати,
А дочка до гною.
Ой кувала зозуленька,
Кувала, кувала,
Як панщина, даремщина
Од панів тікала.
Утікала панщиноньку,
Аж гори трясли ся,
А за нею економи:
„Панщино, верни ся!“
„Не верну ся, не верну ся,
Бо нема до кого,
Було хлопа шанувати,
Як здоровя свого“.
Догоняли панщиноньку
В калиновім мості:
„Ой верни ся, панщиноньку,
Хочь до нас у гості!“
„Не верну ся, не верну ся,
Бо не ма до кого,
Тепер мене подавайте
Хочь до мирового!“
Подякуймо царю й Богу
І нашій царицї:
Закопали панщиноньку
На пруській границї.
Подякуймо царю й Богу
І нашій царівні,
Що зрівняли панів-Ляхів
І усїх варівні [1]).

Під сею піснею підписав д. Шелов: „Записалъ слушатель виленскаго учительскаго института М. Середа“, але де записано пісьню, не сказано. В мові сего варіянта нема нїчого білоруського, значить, єго записано певно від Українця Гродненської губ. і він іще не встиг побілорусити ся.

На решті вважаємо не зайвим вказати, за для порівнання з українськими пісьнями, котрі нам видають ся віршами про еманципацию селян, на відомі вже вірші, записані в Білоруси та Великоруси.

---

[1]) Пісьня ся поміщена в „Русской Старинѣ“ за 1886 р., март, ст. 673, але в неможливій, буцїм то місцевій, транскрипциї... Цїлі пісьнї про панщину с таким початком надруковані: в „Основѣ“ 1862 р., т. IV, ст. 107 і в Костомарова, в єго працї „Послѣдніе годы Рѣчи Посполитой“, ст. 868 – 869. Ми маємо ще три рукописні варіянти.

З першої д. Шейн подає досить довгу віршу Разговоръ Данилы и Сьцѣпана про волю. Розмова ся, де головне місце займають супротиставленя образів панщини і волі, котрої ще ждуть від царя, нагадує своїм духом та ідеями наведені вище українські пісьні, між инчим і в тім, що й тут велике значінє надає ся будущій горожанській і сьвітській рівности мужиків с панами:

Но цяперъ на свѣцѣ усе иначей строюць:
Уже не сермяги да сюрдуты кроюць,
Треснуць яны, лопнуць, а на ихъ ня будзе,
Бо уже рѣчи сталк у цара и у судзѣ,
Кабы мужыкъ быу воленъ, а царъ яго паномъ
И ня смѣвъ бы николи зваць панъ его хамумъ.
Будзиць тоя, браце, дожджомъ, мой Сьцѣпане,
Што панъ на насъ скажиць: „мой коханы пане!“
Мы на ихъ не глянимъ и шапки не снимемъ,
Хоць близка насъ будзиць, не скланіувшись минемъ і т. п.

(„Русская Старина“, 1886, III, ст. 675).

Подаючи сю прецїкаву віршу, д. Шейн завважує: „Послѣднее стихотвореніе одно изъ немалочисленныхъ произведеній новѣйшей народной или популярной бѣлорусской музы. Стихотвореніе это распространено во многихъ спискахъ, особенно въ минской губерніи. Замѣчательно, что лучшій списокъ написанъ польскими литерами — доказательство, что стихи распространены между крестьянъ римско-католическаго вѣроисповѣданія“. Остатня обставина може видати ся чудною тим, хто має звичайні понятя про католицьку та православну людність західних ґуберній. Але хто знає справдїшнє становище справ, той не зачудує ся і здогадови про те, що й саму сю віршу зложено серед католицьких селян, більше просьвічених у тій країні, ще за перших вісток про будущу волю, в 1857—58 рр. Здогад сей потверджують і отсї вірші:

Атъ ксяндзоу, атъ жидовъ усѣ людзи чуюць,
Шо вольносць намъ бѣднымъ дасьць царъ безъ откладу.

В Великоруси ще не видно ані пісень, ані віршів, спеціяльно посьвячених визволенню селян. Факта сего лише доторкнув ся, в ряді инчих, простонароднїй віршарь-сатирик Яковлєв, богородського повіту, Московської ґубернії, що єго описав д. Міхнєвич. „Наблюдая указанные нами факты деморализаціи про-

мышленнаго крестьянина, его страстишку къ франтовству и модничанью, къ трактиру, гульбѣ и проч., — каже д. Міхнєвич, — нашъ доморощенный Ювеналъ усмотрѣлъ корень всему злу въ волѣ:

Какъ крестьяне волю получили,
То себя больше къ пьянству пріучили;
Нынѣ крестьяне живутъ, не робѣютъ,
А себѣ добра не прочатъ, не радѣютъ;
Кто для себя добываетъ,
И то все на пиво пропиваетъ [1]).

„Кіевская Старина“, 1887, марот і квітень. Підпис: М. Кузмичевскій.

---

[1]) Вл. Михневичъ, Истор. этюды русской жизни, ст. 413. Статя „Извращеніе народнаго пѣснотворчества“.

Два українські „Фабльо" та їх жерела.

Нарис із історії загальної порівняної літератури.

Україна дала в нашому столітю два великі таланти: Гоголя та Шевченка, що їх, по справедливости, можна признати виразителями двох боків национального характера України. Із сих двох боків, юмор, що представляє Гоголь, найчастіще звертає на себе ввагу обсерваторів української людности. І справді, юмористичні відносини до житя, нахил до сатири кидають ся в очи серед розмов з Українцями і займають видне місце в їх устній, переважно народній словесности, особливо прозовій. У збірниках остатньої ми подибуємо богато, часто прегарних проб сатиричного обробленя сюжетів із житя особистого, родинного та суспільного. Але було би хибно думати (хоть се, зрештою, й часто буває), що всї ті проби — плід зовсїм самостійного творива українського народу. Ні, — і на сїм полї, на око найближчім до складу племінного характера, український нарід не обійшов ся без помочи иньших народів і не мало переняв від них.

Дослїдом подібних перенять займає ся тепер богато вчених европейських і він відкриває цїкаві та навчаючі перспективи на полї межинароднього взаємного впливу, навіть у таких верствах людности, в котрих доси найменче догадували ся можливости чогось подібного.

В отсїм нарисї ми хочемо зупинити увагу читачів на двох взірцях такого взаємного впливу, котрі, окрім того, видають ся нам тим цїкавіщими, що вони звязані с предметом, вартим особливо докладного дослїду, — а то з руським сектантством. Се два українські народні оповіданя, котрі, окрім своєго змісту кидають ся в очи, між иншим, і своєю формою — віршованою,

що робить їх похожими на старо-французькі „fableaux“ [1]), на котрі вони похожі і своїм внутрішнїм характером, і значінєм історично-лїтературним.

Два слівця про сї французькі „fableaux“, — бо історія їх, звісна документнїще, нїж історія нашого стародавнього письменства та народньої словесности, може кинути сьвітло і на наші взірцї. Майже до кождого „фабльо“ можна вказати щось відповідне в устних оповіданях і в прозаїчних писанях давнїх авторів, що безперечно черпали з жерел східних, — як напр. вихрещений Жид Петро Альфонс, у XII ст., автор збірника моралїзованих анекдотів „Disciplina Clericalis“, переробленого по тому на старо-французькі вірші (de Castoiement ou instructions d'un père à son fils), або Jacques de Vitri, епископ у Птолємаїдї в Палестинї (ум. 1244), що склав там збірник „Exempla“,— не кажучи вже про такі компіляції східних збірників, як Калїла й Дімна, книга про Сіндібада або сїмох Мудрцїв, котрі перекладцї-Жиди давали Европейцям, то в грецьких то в латинських перерібках, XI — XIII ст. Порівнуючи редакції звісних оповідань у „фабльо“ з редакциями прозаїчними, як устними так і стародавнїх зводів, в родї згаданих вище, ми майже все переконуємо ся, що „фабльо“, се пізнїщий, вищий ступінь лїтературного творива і формою й змістом [2]). Обробленє се було справою специяльстів, грамотїїв і сьпіваків: труверів і жонґлерів у Франциї, що послужили за взірцї для міннезінґерів у Ґерманії.

Сим французьким сьпівакам відповідають на Україні кобзарі та лїрники, що їх пісьні также чинять щось середнє між устною, загально-народньою словесністю і властиво лїтературною. Певна скількість пісень, що зберегли ся в тямцї сих кобзарів і лїрників, тай віршів у старих рукописах, се останки с того матеріяла що набирав ся на Україні яко початок переходу від устної словесности до лїтератури і навпаки, від книжного, да-

---

[1]) Ми пишемо се слово — як тепер починають писати лїпші французькі вчені: від „fable“ — fableau“ ядрібніле від „fable“, в многім числї дає fableaux: форма fabliaux — пікардийська; вона стала була модною завдяки першим видавцям у XVIII ст. (Barbazan і Le Grand d' Aussy), що мало ще знали закони старофранцузької мови.

[2]) А в тім, із сего порівнання треба виключити властиво східні орігінали, котрі завсїди виходять хоть простїщі що до канви, але вищі що до моральної ідеї та льогічнїщі що до роскладу частин.

лекого від маси людности, письменства до словесности штучної, та все-ж таки живої, инакше: красної.

До таких, на жаль, небогатьох творів у словесности українській належать два українські віршовані оповіданя, котрим посьвячений отсей нарис.

I.

Перше з них записано д. Менчицем у с. Піляві, канівського повіту, Київської губернії та надруковано в виданю південно-західного відділа І. Р. Геогр. Товариства: „Малорусскія народныя преданія и разсказы", звід М. Драгоманова (Київ, 1876 р., ст. 150—154), під заголовком: „Вірша про богатого мужика Гаврила"[1]).

Богаті селяне зібрали ся раз у коршмі та хвалили свойого сьвященника. Але один мужик, Гаврило, думав инакше, і коли товариші попрікали єго за великий гріх осуди, Гаврило йде домів, бере рябу собаку в рядно та пятьдесять срібних рублїв і йде до сьвященника.

„За чим ти тай чого?"
„За чим я тай чого?...
Був в мене, батюшка, рабий собака,
Нїкого не пускав до мого дому,
А тепер прийшов здох йому,
Я прошу Вас –
Поховати його в нас".
„Чи ти, Гавриле, самошедший
Чи безмозкий?"

Але той приступає до него,

Бразнув карбованцями на столї.
Піп каже: „І ти-ж ти до дому,
А я з дяком поражусь".

Порадили ся вони тай поховали собаку, як християнина.

Так чи в скорім часї, чи не в скорім —

але раз знову селяне гуляли в коршмі та розмовляли про сьвященника. Гаврило й оповів свою штуку.

---

[1]) Автор подав був лише зміст вірші в перекладї прозою; ми даємо те саме оригінальними віршами. — *Ред.*

Де ховані маленькі дїти і наша родина —
Він сховав рабого собаку, як християнина.

Селяне зразу не вірять, але роспитавши у Гаврилових слуг, переконують ся та йдуть до дяка писати донос до архиєрея. Піп до Гаврила:

„Гаврило безчасний!
Сам ти мене підвів сього рабого собаку ховати.
На що тобі було громадї казати!“
„Батюшка! знають мене близькії сусїде і близькі люде,
Як я схочу, то с сього нїчого не буде“.

Гаврило бере сто карбованців,

Бере цапа гнуздає,
Рабу кобилу сїдлає,
До Архерея їхать думає.
Приїхав до Архерея: „За чим ти тай чого?“
„За чим я тай чого?
Я с того села,
Що нема нї попа, нї дяка:
Живем, як у полї билина;
Ваша отце причина!“
Став Архерей думати-гадати,
Кого-б їм в скорості за попа обібрати.
Мужик Гаврило каже: „Батюшка, єсть у мене цап рогатий,
Треба його за попа обібрати!“
Архерей каже: „Чи ти, Гаврило, самошедший,
Чи безмозкий?...
Висьвячати цапа на попа або козки?“...

Гаврило брязнув грішми на столї.

Архерей на ті гроші поглядає,
Бере ножички тай цапа постригає,
Бере його за бороду потягає,
Бере його на попа висьвящає.

Гаврило їде домів і застає, що піп руками відгрібає собаку. Побачивши у церкві Гаврила, піп питає:

„Гаврило ти безчасний! куди ти сього цапа ведеш?“
„Або-ж чом? не там він висьвящав ся, де й ти?“

Піп догадав ся, махнув рукою тай бере єго з жінкою до себе.

„Пий, Гавриле, чай
До дна, — не лишай!
Ти куриш люльку, а я нюхаю табаку.
Висьвятив Архерей цапа на попа, а я поховав рабого собаку.
Тепер нас ніхто не розсудить".

Першу половину сеї сатири в трохи инчому виді завважано на українській території ще й у прозаічній формі — в галицькім оповіданю, надрукованім у збірнику Садока Баронча: „Bajki, Fraszki, Podania, Przysłowia i Pieśni na Rusi" (Tarnopol, 1866). На жаль, увесь сей, змістом дуже інтересний збірник, зложено дуже ненауково: оповіданя єго, по-перше, наведені не в оріґіналї, а в польськім перекладї; по-друге, часто очевидячки, вкорочені і без означеня місць запису осіб і станів оповідачів. Займаюче нас оповіданє вставлено тут у звідну главу: „Р о р у" й каже таке:

„У господаря була вірна собака, котру він дуже цінив; коли собака здохла, він поховав її, не довго думаючи, на цвинтарі. Дяк завважав сьвіжу могилу, й сказав про се попови. Йдуть вони на цвинтарь і бачать, що певно якась дитина похована, бо могила невеличка. Роскопують вони могилу і з жахом бачать, що се — собака Івана Пордиса. „Заклич мені Йвана!" Приходить Іван Пордис. „Як ти сьмів на сьвятім цвинтарі собаку ховати?!" Бачить Пордис, що єму може бути лихо, — бере ся на хитрощі тай каже: „Як би ви знали, щó се за чесна собака була; адже-ж вона вам записала чотири карбованцї!" Що ти кажеш?" закричав піп. „Дяче, иди, дзвони по душі!" (Op. cit. 156).

Оповіданє се має численні подоби собі в словесности ріжних народів Европи й Азиї. В Европі найстаршій що до часу закріпленя єго в письменстві варіянт сего оповіданя належить поетови Рітебуесу (Rutebues), котрого звичайно звуть по французьки Рітбиф (Ruteboeuf), що жив у XIII ст. Родом він був із Шампанїї, та прожив найбільше на півднї, у Наваррі й Провансї. Твори єго визначають ся різкими насьміхами, особливо над духовними та черцями. Межи сими творами є й „ф а б л ь о п р о з а п о в і т о с л а" (C'est le testament de l'asne).

Після досить довгого (19 віршів) вступу про схильність людей завидувати богачам і обмовляти їх, поет оповідає історію сьвященника, що навела єго на такі роздумуваня. Сьвященник мав гарну церкву, богату парафію, продавав богато хлїба, для лїпшої цїни котрого міг чекати лїпшого часу, від Великодня до

сьв. Реміґія, — і навіть найліпший приятель нїчим не міг би від него покористувати ся, хиба би вирвав силоміцю. У него був осел, що служив єму двадцять років так, як ледви кому служив який невільник. На решті осел, що богато причиняв ся до єго богатства, помер від старости. Сьвященникови так було миле тїло осла, що він не позволив здерти з него шкіру і поховав єго на цвинтарі. Епископ був инакший: ані захланний, ані дерун, але привітний і товариський, гостинний і увесь у довгах, „бо хто богато видає, той задовжує ся“. Раз у него була велика компанїя; розмовляли про богатих духовних, про захланних сьвященників, що не віддають чести епископам ані сенїорам. Дійшла розмова до згаданого сьвященника. „А щó він таке зробив?“ „Він поступив гірше бедуїна: поховав своєго осла в посьвяченій землї“. Приводять сьвященника, котрий, відповідаючи на докори й загрози епископа, просить пустити єго на день, аби приготовити ся до відповіди. Сьвященник не боїть ся, бо знає, що має доброго приятеля в мошенцї. Прийшовши в назначенім речинцї до епископа, він сьміливо висловлює надїю, що буде виправданий і, попросивши епископа побачити ся з ним сам-на-сам, вийнає для него гроші й росповідає таку історію: „Осел служив менї двадцять років, заробляв що-року по двадцять су; зібравши двадцять лїврів, він записав їх вам у заповітї для спасеня своєї душі від пекла“. „Е, каже епископ, нехай єго Бог судить; Бог да простить єму всї помилки і гріхи, які він зробив!“

Історія кінчить ся ось якою сентенцією:

„Рітебуес каже й навчає нас: хто носить досить грошей, тому нїчого бояти ся лютих ланцюхів. Він і осла може зробити християнином [1]) (натяк на те, що епископ грозив посадити сьвященника в тюрму).

Дальша що до часу редакция виложеної вище історії в европейськім письменстві находить ся в збірнику „фацеций“ або жартів Поджжіо Браччіолїнї (Poggio Bracciolini), фльорентийського полїтика і писателя XV-го столїтя (1380—1459). „Фацециї“ Поджжіо, зібрані ним і с книг і з устних оповідань у рїжних країнах, де він бував, але особливо, звісно, в Італії, почали ширити ся ще в рукописях, були вже 1470 р. надруковані в Римі та в Венеції, їх передруковувано дуже часто у XV — XVI ст.

[1]) Barbazan et Méon. Fabliaux et contes des poètes français de XI - XV siècles. 1808, III, 70—75.

в ріжних країнах Европи (в тім числі в 1592 р. навіть у Кракові), перекладувано на ріжні мови цілком і частинами, котрі забирано до ріжних анальоґічних збірників, в тім числі до польських і руських [1]).

Фацеция Поджжіо про сьвященника, що поховав собаку, ріжнить ся від фабльо Ритбифа тим, що тут іде річ не про осла, а про собаку, та ще більше короткістю свого змісту, що подає лише скелет історії [2]).

Про третю що до часу своєї появи европейську редакцию займаючої нас історії звичайно думають, що вона перенята від Поджжіо. Се 96-те оповіданє французького збірника, зладженого в половині XV-го столїтя: „Сто нових оповідань“ (Cent nouvelles nouvelles). Здогад про те, що французька новеля взята з Поджжіо, стоїть на тім, що на найстаршій рукописи сего збірника є дата: 1434 р., а здогадний складач єго, Antoine de la Sale, був у Італії 1422 р. [3]). Але французьке оповіданє, хоть, звісно схоже з Поджжієвим — зовсім не переклад із него, воно в загалї далеко довше і могло бути зложене й незалежно від славного Фльорентийця но якомусь устному варіянту, що дійшов до французького новелїста с того самого жерела, з якого зачерпнув свою фацецию Поджжіо, та ще давнїще тему для своєго фабльо — Ритбиф. Поджжіо мусїв збирати значну частину своїх анекдотів із устних оповідань, переважно італїянських. Але в устний оборот сих оповідань, особливо в країнах середземноморських, давно вже ввійшла значна скількість анекдотів східних, арабських і турецьких.

Зі Сходу зайшов до Італїянців і анекдот про собачий або ослячий заповіт.

А в тім треба би орієнталїстам докладнїще розслїдити східні тексти сеї сторії, про котрі любителї европейської ста-

---

[1]) Пипін, Очеркъ литерат. исторіи стар. повѣстей и сказокъ русскихъ, 263—269; Ровінский, Русскія народныя картинки.

Доси не можна ще сказати чи є в руських рукописях фацецій Поджжіо сторія про собачий заповіт, чи нема. В звіснім огляді д. Пипина про неї не згадано. У виданій петербурським Обществомъ любителей древней письменности копіи Ѳацеціи или жарты польскіи, бесѣдки, утѣшки московскіі. є скілька оповіданъ, перенятих із Поджжіо (Памятн. др. письменности 1878—79, ст 94 і д.), але займаючого нас оповіданя там не находимо.

[2]) Poggii Florentini oratoris et philosophi opera. Basilaeae. 1538, 431. De sacerdote qui caniculum sepeluit.

[3]) Les cent nouvelles nouvelles, avec introduction et notes par Th. Wright, I, XV, II, 205—208.

ринної та народньої словесности, не-орієнталісти, мають, на жаль, трохи поверховні вказівки. Найбільше звісний сим любителям варіянт історії про собачий заповіт, що ввійшов до дуже любого недавнім часом збірника Ґелєтта (Guelette): „Тисяча й одна четвертина часу“ (Les mille et un quart d'heure — contes tartares), перше виданє котрого вийшло у 1715 р. Тут ся історія (21—22 quart d'heure. Histoire du chien de Sehed et du cadi de Candahar), з відсилачем на Лямая (Lamai, инакше Lamii, або Абдулля-бен-Махмуд), турецького поета XVI-ого ст. (ум. 1531). Твори Лямая, бодай на скілько ми знаємо, на европейські мови не перекладені, окрім кількох лїричних віршів. Сам Ґелєтт не орієнталїст, а компілятор кількох збірників казок, котрі він видав під іменем татарських, монґольських і навіть перувіянських, і через те годї ручити за докладність єго перекладу турецького оповіданя. Є підстава догадувати ся, що Ґелєтт узяв основу своєї казки с твору d' Herbelot: „Bibliothèque Orientale“, перше виданє котрого вийшло в Парижи 1697 р. Тут, у статї: „Cadhi“, росказана, по Лямаю, й історія заповіту собаки.

Власне сю редакцию, поки не будуть відкриті инчі, можна вважати найближчою до найдавнїщої форми займаючої нас украінської сатири, через те ми й зупинимо ся коло неї трохи довше.

„Лямай оповідає, — читаємо у d' Herbelot, — що в одного чоловіка була прегарна собака, котра полювала в день і стерегла в ночи, нїколи не покидала господаря і за се її дуже любили, волїли над усї, і вона заслужила собі, що поет зложив із сеї нагоди ось які вірші: „Не дивуйте ся, коли часто більше цінять собаку, нїж чоловіка, котрий буває звичайно далеко захланнїщою звірюкою. Собака з усїх дібр отсего сьвіта посягає лише за кість.

„Але все, що є в сьвітї, не в станї наповнити очей одного чоловіка, се-б то вдоволити єго.

„Бийте собаку — вона не покине вас через се; перестаньте робити добро чоловікови — і він покине вас зараз.

„Коли та собака вмерла, господар був усе сумний; а в тім, аби трохи зробити полекшу своєму нещастю, він поховав її гарненько в своїм саду і запросив у вечір своїх приятелїв на бенькет, серед котрого він оповів їм про сю звірюку, і так скінчив ся її похорон. На другий день після сеї врочистости лихі люде донесли каді (судиї) про все, щб стало ся в вечір, і додали до

дійсности одну подробицю, що буцім то при похороні собаки роблено всї турецькі похоронні церемонії.

„Каді покликав до себе обвинуваченого і, між инчим, запитав: „Чи не належить він до тих невірних, що обожають собак?“ Обвинувачений замість усякого виправдуваня заявляє, що собака заповістила судиї 200 аспрів. Учувши про гроші, каді звернув ся до поліциянтів і сказав: „Бачите, які завидющі ті добрі люде! Чого вони не наговорили на сего чесного чоловіка!“ Потому звернувши ся до господаря собаки, сказав: „Коли ти не читав молитви по душі покійника, то, на мою думку, ми мусимо п о ч а т и їх разом“. — Слово: „почати“ по турецьки двозначне, се-б то: почати молитви і розвязати міх із грішми. Оповіданє кінчить ся увагами про підкупність судиїв, котрі, як сказав поет, перше були мечем на пострах лихим, а тепер стали пустою піхвою, що хоче наповнити ся грішми від процесників.

Подібна-ж історія росказана в збірнику: Dictionnaire d' Anecdotes (Paris, 1766. ст. 451), з покликом на подорож Де ля Рока на гору Ливан (Voyage du Mont Liban, par de la Roque) і в ній на якогось арабського писателя, котрому также приписує ся порівнанє судиїв, наведене нами вище по Лямаю. На жаль, ми не могли відкрити ніяких слїдів істнованя твору Де ля Рока, і через се не беремо ся судити про оріґінальність східного походженя французького варіянта Dictionnaire d' Anecdotes. Зазначимо лише, що варіянт сей ріжнить ся від Лямаєвого та наближає ся до европейських тим, що хоть іще й не твердить факта похорону собаки на цвинтарі і з релїґійними церемоніями, але каже про поставленє в саду, на могилї собаки, надгробного памятника з написом.

Можливо, що більше або менче безпосередно зо східними оповіданями звязаний і варіянт нашого анекдота, вставлений Лєсажем у єго славний роман з ішпанського житя: „Gil Blaz“ (1715), при складаню котрого автор користував ся ішпанськими жерелами на стілько, що й доси думають, що сей роман чистий пляґіят. Тут авантурник дон Рафаель оповідає (кн. V, гл. I) про те, як він бувши якийсь час по неволї мусульманином, раз напив ся у себе с приятелем Жидом і Магометанином, і вже справдї поховав у ночи собаку з усїми мусульманськими церемоніями, „зрештою, не для насьміху з релїґії Магомета, а для розривки і з глупого бажаня, що заволодїло нами серед орґії, зробити остатню прислугу моїй собацї“. Дон

Рафаель утихомирює гнів каді двома стами золотих султанів, записаних судиї в заповітї собаки, „що так уміла цїнити заслужених людей“.

Хоть усї ті сьвідоцтва істнованя історії про собачий заповіт на Сходї находять ся пізнїще не лиш у Рітбифа, але й у Поджжіо, — та коли вже ся історія істнує на Сходї, то вона, загальним ходом руху подібних історій між Европою й Азиєю, мусїла прийти зі Сходу на Захід, а не навпаки. За такою думкою промовляє й те, що й у сїм разї, як у инчих подібних, східні редакциї, особливо Лямаєва, оповідають пригоду простїще, натуральнїще, льотічнїще в мотивах поступків дієвих осіб: господарь собаки не ховав її по мусульманськи, лише на него наговорено се; він не звалює наговору, бо не варто перечити ся з захланним судиєю, та потверджує завину, видумуючи заповіт собаки лише яко спосіб підсунути судиї хабаря.

Звернемо ще увагу на одну цїкаву подробицю в турецькім варіянтї, повторену і в „Dictionnaire d' Anecdotes“: обвинуваченого питають, чи не належить він до секти собакопоклонників. Ся подробиця переносить нас у давнїй, до-мусульманський Іран [1]). По старо-іранській релїгії собаку тай когута шановано яко свячену звірюку, приятеля чоловіка і ворога бога пітьми й ночи та єго творів. У сьвятих книгах старих Іранців є похвали собацї й навчаня, як обходити ся з нею, особливо в слабости й ваготі її, що ставлять собаку на рівнї с чоловіком. Собака грала у давнїх Іранців важну ролю і при смерти чоловіка: її клали перед умираючим, аби відогнала своїм поглядом лихих духів; собакам і птицям віддавано їсти й труп чоловіка в осібних місцях, переважно на горах; богато людей держали у себе осібні собаки, що повинні були погребсти в собі їх останки. Подібно не закопувано в землю і трупів собак, а виставлювано їх у осібних місцях [2]). Розуміє ся, що для мусульман, котрі принесли с собою єгипетський спосіб похорону та єгипетську огиду до собаки (яко звірюки гидких їм пастухів-кочівників), старо-персидські відносини до собаки були гидкі, як і старо-персидські похорони, що мусїли видавати ся мусульманам „собачими“ похоронами. Відси

[1]) Завважаємо, що Ґелєтт кладе місце дії нашого анекдота в іранську країну — в Кандагар.

[2]) XIII гл. Вендідад, що майже вся посьвячена собацї (Spiegel, Avesta, I, 189—201; див. те-ж M. Duncker, Gesch. des Alterthums, 5-те вид. IV, 176-179 (про похорони).

мусїв піти початок займаючого нас анекдота ще в перших часах розширеня мусульманства в Іранї (VIII — IX ст.) і може первісно він повстав у Персів, що ще зберігли останки давнїх звичаїв, і був вимірений проти з'арабізованих мусульманських суддів. Тота редакция єго, по котрій мусульманин уже не сьміє поховати собаку, як чоловіка, лише на него наговорено таке, мусїла бути вже пізнїща, та в усякім разї вона зовсїм відповідає вмовам місця. Лямай, що в загалї компілював персидських писателїв, міг бути відгуком давньої персидської сатири.

Західно-европейска-ж редакция не зупиняє ся перед неможливостями і погано мотивованими дїями, заставляючи чоловіка, і при тому навіть сьвященника, без усяких поважних мотивів, ховати осла або собаку як християнина. Видко, що европейські переповідачі кермували ся головно злостю проти духовенства, і через те перемінили й властителя похованої звірюки на сьвященника, а судию на епископа. Ся злість показала ся в південній Франції вже в XII—XIII ст., за сильного розвитку перших протестантських сект (Вальдензи, Альбіґойцї й т. п.) та викликала вложене вище фабльо Рітбифа на тему, що певно зайшла до південної Франції з переповненої арабськими сюжетами Іспанії. Після приборканя провансальського протестантизму тема нашого фабльо немов завмирає в европейському письменстві і появляє ся в нїм аж у XV ст. — в епоху перед-реформацийну, потім у XVI—XVII ст., в епоху реформації, в богатьох моралїстичних і сатиричних збірниках по ріжних країнах західної Европи[1]). Зріст тенденції в обробленю сюжета сеї історії з часів Поджжіо видко особливо з порівнаня єго оповіданя с пізнїщими французькими. Так напр. у Поджжіо сїльський сьвященник простодушно ховає собаку, котру любить (sacerdos rusticanus... caniculum sibi carum sepeluit in caemeterio), і аж епископ покликує єго на суд, аби видерти від него гроші; в „Cent nouvelles“ (де собака заслугує прихильність сьвященника зручністю своїх штучок) і в дальшім оповіданю вже більше натиснено на захланність епископа: запізваному до суду сьвященникови надають ся міркованя про те, що „пан епископ, Богу дякувати, найзахланнїщий прелат у королївстві, тай люде навколо него вміють витягати собі користь (до-слова: faire venir

[1]) Цілу купу бібліографічних вказівок наведено в Oesterley, в єго виданю книжки J. Pauli, Schimpf und Ernst (85-ste Publication des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 481.)

l'eau à moulin), Бог зна як“. У старім французькім перекладі фацеций Поджжіо, виданім у 1575 р. і передрукованім у Амстердамі 1712 р., історія (Facecie d' ung prestre qui en sepuelit son chien en terre benoyste. Et commence au latin: Erat sacerdos in, і т. д.) росказана далеко обширнїще, ніж в оріґіналї. Сьвященникови надано намір висьміяти епископа, котрий, із захланности, мусїв покликати до себе сьвященника; епископови надано радість на звістку про безбожний похорон, бо він знав, що сьвященник дуже богатий... На решті перекладець каже від себе: „В сїй фацеції показано великий порок, що панує в церкві через захланність прелатів, котрих можна підкупити грішми і котрі виправдують своїх підвладних, хотьби яке лихо ті зробили, аби лише заплатили грошї, хотьби який великий і явний був їх гріх, як напр. гріх сьвященника, котрий поховав собаку в посьвяченій землї публично, при всїх парафіянах, — що чинить чудний гріх, — а все ж таки єго виправдано, коли він дав пятьдесять червінцїв по заповіту собаки“.

Ми не вважаємо потрібним оглядати тут варияпти нашої історії в инчих країнах Европи, і зупинимо ся лише коло двох, що найближче звязані з українськими варіянтами, — звісно, найцїкавіщими для нашого читача.

Перший з них, нїмецький, найхарактернїще виложений у Йог. Паулї: „Schimpf und Ernst (Глум і Поважність). Тут окрім сьвященника та епископа виведено третю особу, міщанина, до котрого, як і в українській вірші, належить собака. Лише тут міщанин без усяких хитрощів просить сьвященника поховати любу єму й жінці собаку, „що-дї була розумнїща від инчих собак“, — за що́ й платить чотири золоті. Епископ покликує сьвященника до себе; добрий сьвященник налякав ся й ухопив з собою шість золотих, котрі й дає епископови, кажучи єму про заповіт собаки. Далї ми будемо буквально перекладати оповідане Паулї з усїми наївностями єго фразеольотії:

„Епископ сказав: „як ви єго поховали?“ Сьвященник сказав: „Він приніс менї єго в міху, пізно вечером“. Тодї епископ сказав: „Се негарно; ви мусите дати менї ще дванадцять золотих за те, що не винесли собаку с хрестом“. Ось бачите, що́ можуть грошї; як би у мене було досить грошей, я би став, чим би схотїв, я би підкупив людей; як би не взяв один, то взяв би другий“ [1]).

[1]) Schimpf und Ernst. нр. LXXII, 58. Паулї був чернець францїшканець, родом Жид. Перше виданє єго книжки появило ся у Штрас-

Другий цїкавий для нас варіянт находимо в підручнику до проповідей Пельбарта з Темешвару, в Банатї, на Угорщинї, виданім у 1507 р. Тут, оповідаючи про захланність, через котру видають фальшиві вироки, проповідник каже: „Так нарід оповідає про одного бідака, котрий побачив, що єго собака на полї рие ногами землю; прибігши, він побачив скарб, що туй-туй мав бути викопаний, тай украв єго, а собаку так полюбив, що коли вона вмерла, то поховав її на сьвятім цвинтарі. Коли нарід за те потяг сьвященника до суду, то той, бачучи, що єго мусять обжалувати за симонїю, предложив суднам по-одному великі гроші, кажучи, що собака, вмираючи, заповіла їм у своїй мові сей подарунок. Судиї, принаджені золотими, видали фальшивий вирок на сьвященника, так що він мусїв іще йти с процесиєю, с хрестом на похороні такоі собаки“ [1]).

Сей варіянт інтересний і тим, що вказує яко на своє жерело на устне оповіданє, і тим, що хоть і переносить дїю в християнські обставини, та все-ж таки каже про судиїв, се-б то зберігає рис мусульманського оповіданя про каді. На підставі всего сего, ми можемо вивести, що варіянт сей повстав незалежно від лїтератур романських, а прийшов до Банату устною дорогою просто зі Сходу: не дурно-ж Банат межує с турецькими країнами.

Для нас особливо банатський варіянт інтересний своїм кінцем, що хоть сходить ся с кінцем турецького, а про те сходить ся рівночасно с кінцем і нашого галицького (Сад. Баронча), тай великоруських варіянтів. Остатнїх звісно доси в друку два. Поміщені вони, між иншим, і в французькім перекладї в I т. осібного виданя: *Κρυπτάδια*. Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires (Heilbronn, Henninger Frères, èditeurs, 1883). Через те, що се видане мало розпросторене, ми наводимо тут оба сї варіянти цїлком.

I. Жилъ-былъ мужикъ, а у него былъ кобель. Разсердился мужикъ на кобеля, взялъ — повезъ его въ лѣсъ и привязалъ около дуба. Вотъ кобель началъ лапами копать землю; подкопался подъ самый дубъ, такъ что его вѣтромъ свалило. На

бурзї 1522 р. і потім єго передруковувано чи мало разів до XVIII ст. (у 1538, 1524, і т. д.)

[1]) Pelbartus de Thémeswar. Sermones pomerii de Sanctis hyemales, aestivales et quadragesimales. Haguenau, 1507. Dominica Ramis Palmarum. Sermo XLVI. 9.

другой день пошелъ мужикъ въ лѣсъ и вздумалъ посмотрѣть на своего кобеля; пришелъ на то мѣсто, гдѣ привязалъ его, смотритъ: дубъ свалился, а подъ нимъ большой котелъ золота. Мужикъ обрадовался, побѣжалъ домой, запрегъ лошадь да опять въ лѣсъ; забралъ всѣ деньги и кобеля посадилъ на возъ. Воротился домой и говоритъ бабамъ: „Смотрите, угождайте у меня кобелю всячески! Коли не станете за нимъ ходить, да не будете его кормить — я съ вами по своему раздѣлаюсь!“ Ну, бабы стали кормить кобеля на убой, сдѣлали ему мягкую постель, холятъ его всячески, а хозяинъ никому, кромѣ кобеля, и не вѣритъ: куда ни поѣдетъ — ключи завсегда повѣситъ кобелю на шею. Жилъ-жилъ кобель, заболѣлъ да и околѣлъ. Вздумалось мужику похоронить кобеля со всею церемоніей, взялъ онъ пять тысячъ и пошелъ къ попу. „Батюшка! у меня померъ кобель и отказалъ тебѣ пять тысячъ денегъ съ тѣмъ, чтобы ты похоронилъ его по христіанскому обряду“. — „Ну, это хорошо, свѣтъ! только въ церковь носить его не надо, а похоронить можно. Приготовляйся, завтра приду къ выносу“. — Мужикъ изготовился, сдѣлалъ гробъ, положилъ въ него кобеля, а на утро пришелъ попъ съ дьякономъ и дьячками въ ризахъ, пропѣли, что̀ надо, и понесли кобеля на кладбище, да и закопали въ могилу. Дошло у попа до дѣлежа съ причтомъ; онъ и обидѣлъ дьячковъ, мало имъ далъ; вотъ они просьбу на него къ архіерею: такъ и такъ, дескать, похоронилъ кобеля по христіански. Архіерей позвалъ къ себѣ попа на судъ: „какъ ты смѣлъ, говоритъ, хоронить нечистаго пса?“ — и посадилъ его подъ арестъ. А мужикъ взялъ десять тысячъ и пошелъ къ архіерею попа выручать. „Ты зачѣмъ?“ спросилъ архіерей. — „Такъ и такъ, отвѣчаетъ мужикъ: померъ у мене кобель, отказалъ вашему преосвященству десять тысячъ денегъ, да попу пять!“ — „Да, братецъ, я слышалъ про то и посадилъ попа подъ арестъ, зачѣмъ онъ, безбожникъ, какъ несъ кобеля мимо церкви, не отслужилъ по немъ панахиды!“ — Взялъ архіерей отказанныя кобелемъ десять тысячъ, выпустилъ попа и пожаловалъ его благочиннымъ, а дьячковъ сдалъ въ солдаты.

II. Жилъ старикъ со старухою; не было у нихъ ни одного дѣтища, только и былъ что козелъ: тутъ всѣ и животы! Старикъ никакого мастерства не зналъ, плелъ одни лапти — только тѣмъ и питался. Привыкъ козелъ къ старику: бывало, куда старикъ ни пойдетъ изъ дому, козелъ бѣжитъ за нимъ изъ дому. Вотъ однажды случилось старику идти въ лѣсъ за лыками,

и козелъ за нимъ побѣжалъ. Пришли въ лѣсъ; старикъ началъ лыки брать, а козелъ бродитъ тамъ и сямъ да траву щиплетъ; щипалъ-щипалъ да вдругъ передними ногами и провалился въ рыхлую землю, началъ рыться и вырылъ оттуда котелокъ съ золотомъ. Видитъ старикъ, что козелъ гребетъ землю, подошелъ къ нему и увидалъ золото; несказанно возрадовался, побросалъ свои лыки, подобралъ деньги — и домой. Разсказалъ обо всемъ старухѣ. „Ну, старикъ! — говоритъ старуха, — это намъ Богъ далъ такой кладъ на старость за то, что столько лѣтъ съ тобой потрудились въ бѣдности! А теперь поживемъ въ свое удовольствіе“. — „Нѣтъ, старуха! — отвѣчалъ ей старикъ: — эти деньги нашлись не нашимъ счастіемъ, а козловымъ; теперь надо намъ жалѣть и беречь козла пуще себя!“ Съ тѣхъ поръ начали они жалѣть и беречь козла пуще себя, начали за нимъ ухаживать, да и сами-то поправились — лучше быть нельзя! Старикъ позабылъ какъ и лапти то плетутъ; живутъ себѣ, поживаютъ, никакого горя не знаютъ. Вотъ, черезъ нѣкоторое время козелъ захворалъ и издохъ. Сталъ старикъ совѣтоваться со старухою, что̀ дѣлать: „Коли выбросить козла собакамъ, такъ намъ за это будетъ передъ Богомъ и людьми грѣшно, потому что все счастіе наше мы черезъ козла получили! А лучше пойду я къ попу и попрошу его похоронить козла по-христіански, какъ и другихъ покойниковъ хоронятъ“. — Собрался старикъ, пошелъ къ попу и кланяется: „Здраствуй, батюшка!“ — „Здорово, свѣтъ! что скажешь?“ — „А я вотъ, батюшка, пришелъ къ твоей милости съ просьбою; у меня на дому случилось большое несчастіе: козелъ померъ! Пришелъ звать тебя на похороны“. Какъ услышалъ попъ такія рѣчи, — крѣпко разсердился, схватилъ старика за бороду, и ну таскать по избѣ: „Ахъ ты, окаянный! что̀ выдумалъ! вонючаго козла хоронить“. — „Да вѣдь этотъ козелъ, батюшка, былъ совсѣмъ таки православный; онъ отказалъ тебѣ двѣсти рублей“. — „Послушай, старый хрѣнъ! сказалъ попъ, — я тебя не за то бью, что зовешь козла хоронить, а зачѣмъ ты по сю пору не далъ мнѣ знать о его кончинѣ: можетъ, онъ у тебя давно уже померъ!“ — Взялъ попъ съ мужика двѣсти рублей и говоритъ: „Ну, ступайже скорѣе къ дьякону, скажи, чтобы приготовлялся; сейчасъ пойдемъ козла хоронить“. Приходитъ старикъ къ дьякону и проситъ: „Потрудись, отецъ-дьяконъ, приходи ко мнѣ въ домъ на выносъ“. — „А кто у тебя померъ? — „Да вы знавали моего козла, онъ-то и померъ!“ Какъ началъ дьяконъ хлестать его съ уха на ухо!—

— „Не бей меня, отецъ-дьяконъ! — говоритъ старикъ. — Вѣдь козелъ-то былъ почитай совсѣмъ православный; какъ умиралъ — тебѣ сто рублей отказалъ на погребеніе“. — „Эка ты старъ да глупъ!“ — сказалъ дьяконъ: — что-жъ ты давно не извѣстилъ меня о его православной кончинѣ! Ступай скорѣе къ дьячку: пущай прозвонитъ по козловой душѣ!“ — Прибѣгаетъ старикъ къ дьячку и проситъ: „Ступай, прозвони по козловой душѣ!“ И дьячокъ разсердился, началъ старика за бороду трепать. Старикъ кричитъ: „Отпусти, пожалуй, вѣдь козелъ-то былъ православный; онъ тебѣ за похороны пятьдесять рублей отказалъ“. — „Что-жъ ты до сихъ поръ копаешься! Надобно было пораньше сказать мнѣ: слѣдовало бы давно ужъ прозвонить!“ Тотчасъ бросился дьячекъ на колокольню и началъ валять во всѣ колокола Пришли къ старику попъ и дьяконъ и стали похороны отправлять: положили козла въ гробъ, отнесли на кладбище и закопали въ могилу. Вотъ, стали про то дѣло говорить промежъ себя прихожане, и дошло до архіерея, что попъ де козла похоронилъ по-христіански. Потребовалъ архіерей къ себѣ на расправу старика съ попомъ: „Какъ вы смѣли похоронить козла? ахъ, вы, безбожники!“ — „Да вѣдь этотъ козелъ, — говоритъ старикъ, — совсѣмъ былъ не такой, какъ другіе козлы; онъ передъ смертію отказалъ вашему преосвященству тысячу рублей“. — „Эка ты, глупый старикъ! я не за то сужу тебя, что козла похоронилъ, а зачѣмъ ты его заживо масломъ не соборовалъ!“... Взялъ тысячу и отпустилъ старика и попа по домамъ“.

Не вважаючи на своєрідні подробиці тільки що наведених великоруських оповідань, схожість їх, так само як і галицького варіянта, з редакциями Пельбарта й Паулі на стілько виразна, що їх треба признати коли не безпосереднїми відгуками сих варіянтів, то дїтьми одних батьків, яких треба шукати коло дунайської країни, відки ся тема могла лехко зайти і в Галичину. А в тім, коли зважити, що книжка Пельбарта була розширена по всїй Германії, як і книжка Паулі, то можливо, що оповіданя на вложену в них тему перейшли від Німців не лише в Галичину, але й у Великоросию, вкупі з инчими подібними творами, лубочними образками й т. и., тим більше, що жарт про собачий або цапячий заповіт мусїв мати дуже радих слухачів серед сектантів безпопівців, що в загалї більше переняли від

західних протестантів, ніж се звичайно думають люде, що спеціяльно досліджують росколи та єресї [1]).

Звертаючи ся тепер до української вірші, від котрої ми почали виложений повище дослід, ми бачимо, що вона вяже ся першою своєю половиною з варіянтами Паулї та Пельбарта, виводячи селянина, але в усім инчім самостійна від них. Вяже ся вона й з великоруськими варіянтами, хоть дуже оріґінально, а то з обома на раз тим, що виводить на сцену і собаку, і цапа. При тому ще українська вірша орудує сими звірюками зовсім самостійно, надаючи кождій із них особливу ролю в сатирі. Епізод посьвяченя цапа,—епізод, завважаємо, неможливий у країнах оголеного духовенства, — виходить в українській вірші зовсім оріґінально, не зустрічаючи ся ні в однім доси звіснім варіянті, ані східнім, ані західнім. Чи повстав він зовсім оріґінально в українській вірші, чи єго занесено відкись із посвяченої, православної землї, — поки що важко рішити до решти. Завважаємо тілько, що декотрі великорусизми в мові української вірші про мужика Гаврила, та вказівка в кінцї вірші на куренє люльки й нюханє табаки, як на вчинки негарні, дають підставу догадувати ся, що істнує великоруська роскольницька редакция, середня межи наведеними вище великоруськими анекдотами та українською віршею.

II.

Друге українське „фабльо“ схоже що до характеру с першим, хоть значно лїпше від него що до лїтературного оброблення. Се — сатирична вірша, що надрукував д. Кулїш у своїх „Записках о Южной Руси“ (т. II, 83 — 95) під заголовком:

[1]) Що до скорости роскольників до розширеня подібних оповідань, то ми можемо покликати ся на звістку покійного Павла Мельнїкова, що писав ув официяльній записцї: „Чи може нарід з пошаною дивити ся на духовенство, чи може він не йти в роскол, коли він тілько й того, що чує, як один піп, сповідаючи конаючого, вкрав у него с-під подушки грошї, як другого витягли з непотрібного дому, як третїй охрестив собаку“ й т. п. В увазї Мельнїков додає: „Скілька сторін можна наповнити такими примірами, означуючи час і місце кождої пригоди і при тому все в межах Нижегородської губернії“ (Историческій Вѣстникъ, 1884, ноябрь, 304). Розуміє ся, на те, аби сьвященник міг охрестити собаку, се-б то зробити щось таке, як оповідає ся в нашій сатирі, треба, аби хто-небудь підмурив єго до сего, а такий радо буде й оповідати потому готові вже сатири на такі поступки.

„Баляда с часів унії“, — хоть, завважаємо мимохідь, у ній нема нічого уніятського. Зміст сеї вірші ось який. — У бідного селянина Кирика, саме в жнива вмерла дитина, і він пішов до попа просити поховати її на борг до весни. Піп не хоче чекати і домагає ся, аби Кирик із жінкою зараз відробив по пять день. Селянин не хоче і постановляє, за порадою пана, сам поховати дитину. Коли Кирик почав копати яму, до него прийшов незнайомий старець і показав инче місце на яму. На сім місці Кирик викопав котел із карбованцями, — після чого, звісно, дитину єго поховано з можливою помпою: піп дістав пятнадцять карбованців; поминки були славні. Вернувши ся домів піп дуже задумав ся про те, відки у Кирика гроші, а „захланна попадя“ порадила єго випитати ся селянина на сповіди. Селянин признав ся, але, не вважаючи на погрози попа, не схотів віддати викопані „прокляті“ гроші „на церкву“. Тодї попадя придумала способ: одягла чоловіка в волову шкуру, се-б то за чорта, й післала єго в ночи під вікно Кирика домагати ся назад „чортових“ грошей. Кирик віддав гроші і піп приніс їх домів. Та ось біда: котел прикипів до рук, а волова шкура до тїла попа. Попадя біжить до дому Кирика й просить ратувати попа з біди, але Кирик іде до пана, і той збирає громаду й каже вести попа в Почаїв. Там, при величезному здвизі народу, нещасний просить Матїр Божу зняти з него волову шкуру, обіцяючи на далї не слухати жінки.

На сім уривається „баляда“ (?) у д. Куліша. Додано ще, що кобзарь, від котрого буцїм то записана ся баляда, на запит про попа відповів, що Матїр Божа не схотїла простити єго, й він так і помер у воловій шкурі. В „Трудахъ этнографическо-статистической экспедиціи въ Юго Западный край“ Чубинського (т. II, 105—106) надрукована прозаічна редакция сеїж історії (Кирик, записано в с. Млієві, черкаського повіту, Київської губернії), дуже близька до віршованої д. Куліша: і в ній гроші відлипають від рук попа, коли їх схотів відобрати Кирик, а шкура спадає с попа після молитви Почаївській Божій Матери.

Що до редакції сатири, надрукованої д. Кулішем, то треба зробити невеличку засторогу. Ся редакция поміщена в статї: „Сказки и сказочники“, зробленій по зшитку артиста д. Льва Жемчужнїкова. Але окрім того в кінцї статї покладено дві вірші: Сатира про Кирика та вариянт звісної пісьні про „Правду й Неправду“, яко записані від кобзаря Остапа (Вересая, що по тому став дуже звісний і був і в Петербурзї). Але вариянт

Остапа Вересая пісьні про Правду, що записано від него в київськім віддїлї Росийського ґеоґрафічного Товариства, дуже ріжнить ся від поміщеного у д. Кулїша, а на запит про Кирика кобзарь відповів, як подала київська ґазета „Трудъ“, що він такої пісьні ніколи не сьпівав і про неї й не чув. Очевидячки, що видавець „Записокъ о Южной Руси“ приписав кобзареви Остапови матеріяли, котрі дістав инчою дорогою.

Звісно, після надрукованя в „Трудахъ“ Чубинського прозаічного оповіданя про Кирика не може бути сумнїву що до народнього жерела „баляди“ д. Кулїша, та все-ж таки треба би бажати опублїкованя инчих її копій. Такі копії й є: так у „Кіевской Старинѣ“ були вказівки на істнованє у ріжних осіб таких копій; нарештї ми чули, що дві копії передано з Подільської ґубернії до Київа: до віддїлу ҐеоҐрафічного Товариства і до редакциї „Кіевской Старины“, та їх чомусь і доси не надруковано.

Таким чином після всего того, що ми тілько що сказали, треба признати, що фабльо про Кирика досить розширене бодай на правобічній Украіні і, значить, досить **народнє**, а через те воно тим більше варто уваги.

При всїй оріґінальности подробиць і навіть загальної редакциї руcько-украінської сатири, виходить при порівнянім дослїдї, що се лише переробка — правда, дуже своєрідна — казки про те, як бідак добув скарб, дуже розширеної по Азиї та Европі. З цїлої купи варіянтів отсеї казки ми вкажемо тут лише такі, по котрим можна ясно дослїдити ембріольоґію нашої сатири.

Так ув афґанськім варіянтї одної с таких казок бідак, у батька котрого сусїд наврочив одинокого бика, несе бичачу шкуру й лїзе з нею ночувати на дерево; під се дерево сходять ся розбійники дїлити здобич; наляканий бідак опускає шкуру, розбійники с переляку тїкають, і скарб дістає ся бідакови, котрий по тому віджартовує ся лютими жартами від зачудованих его богатством сусїдів (із Thorburn, Bannu or our Afghan Frontier, 184, в Romania, 1878 р., 589—590 [1]).

[1]) В инчих східних варіянтах (монґольсько-индийськім, індустанськім, сибірсько-турецькім) ролю коровячої шкури сповняють частини тиґра, кінська голова, або члени тїла вбитого героєм велитня. В декотрих европейських оповіданях, де мандрівка надана по більшій частинї щасливому дурневи, замість шкури появляють ся **двері**, котрі дурень зняв із завіс. Огляд розпросторенія сих подробиць див. в Romania, 1876, 1877 і 1878 рр. у примітках Коскена до льотаринґських казок, при X, XX, XXII.

Із відповідних західно-европейських казок отся подробиця про коровячу шкуру розроблена особливо в казках Франції: в пікардській, де хлопець опускає з дерева коровячу шкуру, зовсім так само в афганській казці (Mélusine, I, 280); у льотаринґських, напр. у казці „René et son seigneur“ (у Romania, 1876, 357—360), де бідак уже надягає коровячу шкуру з рогами собі на голову і в такім виді здогоняє в лїсї розбійників (пор. там-же, 1877, нр. XXII, 1878, 589—590, Luzel, Contes Bretons, ст. 85), та в бретонській, де хитрий бідак уже навмисно підкрадає ся до злодіїв, надягши коровячу шкуру: „злодії подумали, що то прийшов чорт ухопити їх, і повтікали що духу“ (Sébillot, Contes populaires de la Haute Bretagne I, 213).

Паральлєльно с сею казкою розширила ся по Азиї, Европі та зачеплених арабським вплывом частинах Африки друга, посвоячена з нею, казка про богатого й бідного сусїдів або братів, де остатнїй богатїє, а перший, зразу для него немилосерний, а потому завистний, іде за єго слїдами, але карає ся. Основа сеї казки дуже давня, ще будднйського походженя; вона рушила на Захід, окрім устного способу, ще й літературно, через арабську „Калїла й Дімна“ та її середновікові перерібки, але вже давно в самій Индиї встигла пустити від себе скілька парослїв, від котрих у простій лінії пішли, між инчим, і европейські оповіданя про Правду та Кривду, добре звісні й росийській публиці [1]).

---

[1]) Ми боїмо ся надто вантажити сторони неспеціяльного видання не лише докладною ґенеальоґією, але навіть бібліоґрафією сеї казки, й обмежимо ся лише вказівкою на індийські оповіданя в Панчатантрі та коментарі до них у Бенфея (Pantschatantra, II, 114—118, про двох сусїдів, Добромисла та Лихомисла; 256—258 про хорого царевича й жінку єго, царівну, що була прогнана як Корделія, та вилїчила чоловіка й найшла скарб, підслухавши розмову двох змій; I, 275—279, 370; див. те-ж II, 358—360, I, 510—519, про чудесне лїченє), на тибетське (Tibetan Tales derived from Indian sourses, transl. by Schiefner, done to english by Ralston, LXI, 279 — 286) і на примітки Р. Кельлєра до сербської казки в Archiv für slav. Philologie, V, 67 і д., та Коскена до французької в Romania, 1877, 345 і д., нарештї на малґашський (з острова Мадаґаскара) в Almanach des traditions populaires, III, 114—115. Українські варияпти казки про Правду та Кривду див. у Чубинського, Труды экспедиціи, I, 185—6, II, 587—591; великоруські в Афанасьєва, нр. 68. Оріґінальна українська верзия в Драгоманова, Малор. нар. пред. и разсказы, ст. 49—50 (Не посылай брата къ чортовой матери).

Між инчим до парослів сеї сторії належить і основа звісного оповіданя в „Тисячі й одній ночи“ про „Алї-Бабу та сорок розбійників“, де лише мотив про богатого та бідного брата зільляв ся з мотивом про зручного злодія, виложеним іще Геродотом у легенді про касу єгипетського царя Рампсенїта, як се бачимо в відповідній українській казці (Рудченко, Народныя Южно-русскія сказки, II, нр. 33), про котру ми ще мусїти мемо сказати зараз. Дуже може бути, що згадана вище казка про здобутє бідаком (дурнем або хитрим) богатства від наляканих розбійників, то лише пізнїща карикатурна редакция сеї казки про двох братів і сусїдів. В усякім же разї канва займаючої нас сатири вяже ся, по своїй генеальогії, с сею темою, — як воно видко й з близьких їй оповідань, записаних у руських країнах.

Так ув одній казці, завважаній Баронче м у Галичинї, бідний брат викопує під деревом скарб, показаний сном; богатий завидує ему і надягнувши „дияволъський мундур“ (у Баронча не сказано, який) іде відбирати від брата скарб, як пін у нашій сатирі. А в тім, конець тут трохи инакший, ніж у сатирі, ближчий до инчих народніх казок: у рішучу мінуту появляє ся на сцену справдїшнїй чорт і питає перебраного: „Ти хто?“ „Диявол“. „Ну, тепер дійшло до того, що й диявол з дияволом бє ся“, — сказав нечистий і вилетїв с перебраним у кагду (Barącz, там же, 187—188, Skarb). Окрім показаних прикмет, у галицькім оповіданю цїкава подробиця про те, як богач пізнає що бідак добув скарб, по золоту, що прилипло до дна мірки, котрої випрошує в него бідак, аби зміряти скарб, — подробиця, котру подибуємо і в арабській історії „Алї-Баби“ та в її паралълелї у Рудченка, і в богатьох инчих оповіданях, азиятських і европейських [1]).

Так само, коли й не більше, близький до нашої сатири великоруський вариянт оповіданя про богатого брата, надрукований в анонімній книжцї, що стала тепер бібліографічною рідкістю: „Русскія простонародныя легенды“ (Спб., 1861), під заголовком „Завистливый“ (ст. 8—10). Тут два бідаки находять скарб, копаючи гріб для старої матери. Богатий сусїд надягає цапову шкуру, аби виманити скарб, але вернувши ся домів, налякує

[1]) Не лише сею подробицею, але й усею своєю фабулою з галицькою казкою сходить ся особливо чеська Chudy a bohač у Б. Нємцової, Národni báchorky a pověsti, Praha, 1880, II, 311—316.

свою жінку на смерть і потому так і лишає ся в цаповій шкурі з рогами [1]).

Отже з таких „мандрівних“ межинароднїх казкових елементів склала ся українська сатира на попівську захланність; але вже в сїй до решти українській редакциї, в якій ми бачимо її вище, сатира ся, своєю дорогою, пішла на мандрівку і завважали її вже в Великоросиї, де вона має чудну історію, не стілько зрештою лїтературну, як полїцийну.

В книжцї д. Іконнїкова: „Графъ Н. С. Мордвиновъ“ (Спб., 1873, ст. 420) читаємо: „Тодї (1825 р.) Шішков написав лист до царя (Александра I), де вказував на дїйсні результати буйного духа часу, як часті злодїйства, грабунки, вбійства, розпросторенє роскола й непошани до духовенства, котру підпирав навіть таким аргументом, як розпросторенє в народі чутки „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся, для совершенія неистовства, въ козью съ рогами кожу, которая тотчасъ же къ нему и приросла“.

Та се ще не все. В „Древней и Новой Россіи“ (1879 р., листопад, 403—409) читаємо цїле оповіданє д. Дм. Завалїшіна: „Петербургскія легенды и событія въ 1825 г. Исторія попа съ рогами“. Наводимо головні частини зі споминів самовидця.

Раз у вечір 1825 р. д. Завалїшін їхав у Петербургї коло Казанської катедри і завважав навколо велику купу людей. Не звернувши на се великої вваги оповідач поїхав далї. Але дома візник єго став просити, аби єго пустити до Казанської катедри „подивити ся на попа з рогами“. Через якийсь час прийшов до д. Завалїшіна знакомий що также натискав на те, аби їхати до катедри.

„Ми поїхали, — каже далї наш автор, — але Невським проспектом не могли вже проїхати до Казанської катедри, та об'їхали навкруги, Міщанською. Але й тут не могли ми під'їхати близько і мусїли злїзти з дорожки тай пішли пропихати ся крізь товпу до катедри. Дійшовши до лївого ряду стовпів ми побачили, що в кінцї її, припертий до одного стовпа, стоїть полїцмайстер Чіхачов, обернений лицем до Невського проспекта, та намовляє товпу, аби розійшла ся; але єго намови й аргументация видали ся нам трохи чудними, бо вони йшли не так до

---

[1]) В сибірсько-турецькім варіянтї казки з круга Рампсенїта царевич-злодїй, надягши козячу шкуру, появляє ся яко лихий (чорт), що має прийти перед кінцем сьвіта (Radloff. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens, IV, 200).

простого народу, що складав головну масу, як до людей вищих верстов, що приїхали в екіпажах, і навіть до дам, що дивили ся крізь віконця в каретах. „Добро бы тутъ былъ только простой народъ, — казав Чіхачов, — а то я вижу и людей порядочныхъ, вижу, къ сожалѣнію, даже и дамъ, и притомъ въ такое время, когда добрымъ матерямъ семействъ приличнѣе, кажется, было бы находиться дома“ і т. д. В відповідь на такі намови товпа мовчала, але у тих, що сидїли в екіпажах, вони викликали тілько сьміх і на них відповідали. Хтось на посьміх почав бити браво, а декотрі голоси, власне жіночі, кричали ему з екіпажів, що він же сам бачив попа з рогами, а не хоче, аби й инчі так само подивили ся. Тим часом товпа все росла, все більше й більше напирала на катедру, так що, не вважаючи на городових (тодїшніх будочників) і жандармів, що здержували її, декотрі вихоплювали ся на драбину і навіть вилїзали з боку на ряд стовпів; певність, що піп з рогами справдї є в катедрі, змагала ся ще через те, що всї двері катедри були замкнені і коло них стояла полїція, а всї чули, як розмовляли в товпі, що духовенство, котре було в катедрі, ще не виходило з неї. І Бог знає, чим би се все скінчило ся, як би не те, що хтось раптом пустив чутку, що попа вивезли з катедри кудись підземним льохом, в істнованє котрого тодї вірили, вважаючи мабуть за підземні льохи канали, в котрі спливала і котрими відливала вода.

„Коли товпа трохи зрідла, ми пропхали ся до Чіхачова, котрий знав мене добре. Я спитав ся Чіхачова, що́ значить отсе збіговище і про якого попа з рогами йде розмова? „Ну, вотъ подите же! — сказав він сердито. — Кто и для какой цѣли пустилъ слухъ, разыскать еще не было времени; но разсказываютъ, что за какую то провинность одного попа Богъ наказалъ тѣмъ, что у него козлиные рога выросли, и что вотъ привезли его сюда, и будетъ у Казанской молебствіе, чтобы Богъ помиловалъ попа и рога отпали бы, а молебствіе будетъ служить-де митрополитъ съ главнымъ духовенствомъ. Ну, вотъ народъ и взбѣленился. Да вѣдь не то, право, досадно, — казав він далї, — что набѣжало дурачьё, а то туда же полѣзли и барыни въ каретахъ. Право, не шучу, насчиталъ каретъ десятокъ; а изъ одной еще какая-то барыня и обругала меня, что не пропускаю въ соборъ“.

„Від'їжджаючи від катедри вже по Невському, ми побачили, що в кінцї другого ряду стовпів стояв обер-полїцмайстер у такім

самім становищу, як Ліхачов, але насильно товпи не розгонили; вона розійшла ся сама.

„На другий день раненько прийшов до мене з рапортом від роти дижурний і сказав менї, що з екіпажа (так називали ся не окремі команди кораблїв, а баталїони моряків) велено вирядити людей і взявши вкупі с поліцияитами сикавки з Нового Адміралтейства (де, на випадок пожару кораблїв на ріцї, була чимала вогнева сторожа), поплисти як найшвидче на малім Бердовськім пароходї до Невського манастиря, де почала знову збирати ся товпа народу на чутку, що попа з рогами відвезено в передодень із Казанської катедри в Невський манастир. Під Невським же почало ся тим, що до-сьвіта скілька людей, один за одним, бігли вулицями до манастиря і на бігу кричали до двірників і инчих людей, котрих надибали на вулиці й котрі їх питали, куди й по що вони біжать, — що сегодня певнїсїнько можна буде бачити попа з рогами в Невському манастирі і, розуміє ся, потягали за собою цїкавих. Тим часом у манастирі чи через те, що вже їм дано знати на перед, чи по-простy з обережности після вчорашнього збіговища коло Казанської катедри, досить того, що коли товпа збіглас я, то брама в манастирі вже була замкнена, щоб, розуміє ся, й послужило для товпи немов потвердженєм того, що казали тї люде, котрі бігли. Поки народу було ще не дуже богато, товпа стояла спокійно, чекаючи, що браму відомкнуть швидко і без усякого домаганя, і лише розмовляли й толкували про чудесну подію. Та коли народу зійшло ся вже досить, через те, що мало-по-малу пішла по містї чутка, що піп із рогами находить ся в Невському манастирі, і що нарід туди валить, то товпа стала гудїти та викрикувати, аби відомкнули браму. Та ось у вікнї церкви, що над брамою, появила ся якась духовна особа (думали, що се сам митрополит) і почала вговорювати нарід, аби розійшов ся, що нїякого попа з рогами нема, що все те пусті, глупі чутки, вигадка якихось лихих людей. Але в відповідь на се товпа, що була замовкла на мінуту, коли появив ся в вікнї той, що говорив з нею, знов почала гудїти і ще дужче кричати та домагати ся, аби її пустили в манастирь. На рештї хтось крикнув: „Да что, братцы, слушать! сами отворимъ ворота! Строй лѣстницу, полѣзай чрезъ стѣну!“ Миттю кілька людей оперли ся руками в стїну; инчих почали підсаджувати їм на плечі, аби перелїзти через стїну; та тут настиг корабель із сикавками і почали на товпу сикати, а поліцияити розгонити її, хапати першого-лїпшого

що попадав ся під руку і відводити на пароход; а про те найшли ся такі уперті, котрі закриваючи ся одною рукою від води, що била просто їм у лице, все-ж таки старали ся вилізти на стїну; але коли почув ся крик: „солдати! солдати!“ — товпа швидко розбігла ся. По тому поліция захопила ще скількох із тих, що полишили ся від утїкачів, і збіговища вже нїгде не повторяли ся. Але ще того самого дня, над вечір, стало звісно, що вся історія попа з рогами, буцїм-то привезеного в Петербург, була штучкою злодіїв, котрі бігали вулицями та кричали про попа з рогами власне на те, аби витягнути з домів двірників та инчу прислугу і користуючи ся сим обікрасти покинені без догляду доми, бо, як показало ся, справдї того ранку немало домів коло манастиря обікрадено.

„Та щó-ж могло дати причину до складеня такої сторії про привезенє попа з рогами, котрою злодії так зручно покористували ся? Показало ся, що в основі чутки була дїйсна пригода з одним попом, хоть у самій сїй пригодї й не було нїчого чудесного.

„Оповіданя про сю пригоду були дуже рїжнородні. Найправдоподібнїщий виклад, узятий з порівнаня богатьох оповідань, ось у чому: в одній з південно-західних ґуберній (се потверджує ся одним місцевим виразом ув оповіданю), в однім селї жили в хатї край села бурлаки, дід і баба. Вони годували ся майже милостинею, бо все їх ремесло складало ся з вязаня вінників, за котрі їм платили не грішми, а кусниками хлїба. Та ось баба вмерла, і дїд пішов до попа просити, аби поховав її, але піп хотїв за відправу панахиди „карбованця“ (місцевий вираз, що значить „цѣлковый“); коли-ж дїд сказав попови, що відки єму, дїдови, взяти такі гроші, то піп прогнав єго, кажучи: „Ну, то ховай свою бабу сам“. Заплакав дїд і пішов копати яму коло своєї хатчини; але копаючи найшов скарб, горнець із срібними грішми, котрі розсипали ся, коли горнець розбив удар лопати. Зрадуваний дїд захопив скілька монет, побіг з ними до попа, аби заплатити на перед за похорон і на запит попа, відки він дістав тілько грошей, оповів простодушно все, як було. Коли дїд пішов, то попадя стала міркувати: на-що, мовляв, бурлакови тілько грошей, і як би воно гарно було виманити їх або взяти у него? Толкували, міркували, придумували рїжні способи, і стали на решті на тому, що найкраще налякати єго, бо й так у него в хатї мертвець, і що піп задля сего мусить перебрати ся за чорта і сказати дїдови, як він сьмів рушати і взяти собі заворожений, чортів скарб, і що він, чорт, возьме за се дїдову

душу, коли той не віддасть єму все, щó найшов. Але тут ріжні оповіданя не згідні: одні кажуть, що задля того, аби піп міг перебрати ся за чорта, навмисне вбили цапа; инші, що сама думка перебрати ся в цапову шкуру через те й прийшла попадї в голову, що того дня, з якоїсь нагоди, вбито цапа і шкура з головою висїла в сїнях, — щó правдоподібнїще, бо вбивати в ночи цапа і знимати з него шкуру саме тодї, коли її спотребило ся, се вчинило би клопіт не в свій час і підняло би вештанину, що певно збудила би сплячу челядь і звернула увагу її на те, щó робить ся. Але чи сяк чи так, певне те, що піп, коли вся челядь полягала спати, перебрав ся в цапову, сиру ще шкуру, з головою й руками; але, як на те, тілько що він хотїв іти на свій роздобуток, коли се задзвонив поштовий дзвінок і на вулиці підняла ся біготня народу. Що дїяти? От попадя й порадила, аби піп не розбирав ся, а ляг, як є, перебраний, і трохи попіспав, поки проїжжий поїде і нарід розийде ся, — тодї вона збудить єго. Тим часом, поки на вулиці рух перестав, минуло чимало часу. Аж коли на вулиці все затихло, і попадя отворивши вікно й визирнувши на вулицю, побачила, що там нема нїкого, вона збудила попа. Він вилїз вікном і пішов до бурлака. Як рахувала попадя, так і стало ся. Наляканий дїд віддав усе, і піп триумфуючи вернув ся домів і радував ся тому, що єму повело ся і що єго нїхто не завважав на вулиці. Та ось коли він схотїв швидко розібрати ся, то показало ся, що зробити се не лехко, бо, натурально, від спеки в хатї та від теплоти тїла сира й липкá цапова шкура за досить довгий час, поки він спав і ходив, присхла до волося й тїла, і скинути її раптом, не відмочивши, було неможливо. Тут оповіданя знов ріжнять ся: одні кажуть, що піп і попадя, не зміркувавши зразу, що шкура мусїла присхнути і не можна її зняти від разу, подумали, через нечисту совість, що се кара божа, що шкура й голова приросли до тїла, — наробили крику і збудили тим челядь. Инчі казали, що піп закричав по-просту від того, що попадя, на-поквапки, бажаючи помогти попови як найшвидче розібрати ся, необачно сїпнула за цапову шкуру і разом із нею розуміє ся, й за присохле до неї волосє, так що піп закричав з болю. Третї казали, що серед вештанини, кваплячи ся добути с печи горнець с теплою водою, аби відмочити шкуру та визволити волосє, вона опустила горнець на підлогу, й т. и. Але чи сяк чи так, досить того, що збуджена горшком і шумом

у поповій комнатї вся челядь, думаючи, за добули ся злодії, збігла ся і застала попа ще в цаповій шкурі. А як на те, у него тодї ночували ще й проїжжі купцї, котрі те-ж прибігли, і таким чином появили ся й постороннї сьвідки. Миттю пішла чутка по селу. Збіг ся нарід. Дійшла чутка і до бурлака, котрому, звісно, й стало ясно тепер від разу, який се приходив до него чорт; а бурлак вияснив усю справу инчим, і став домагати ся, аби піп віддав єму скарб. Звістка про сю пригоду дійшла, розуміє ся, і до консисторії, котра рада була нагоді, аби прикрутити попа, тим більше, що попа знали яко богатого чоловіка. Зроблено слїдство, після котрого акти буцїм-то прислано з місцевої канцелярії в синод, і через те пішла чутка про неї й у Петербурзї, з додатком, що й самого попа привезли, — тим часом як прислано лиш акти про него. Були цїкавї, котрі, стараючи ся визнати все докладнїще, роспитували у знакомих синодальних урядників. Але ті відповіли, що самі чули про сю подію лише приватно, але в синод нїякі подібні акти не приходили. А в тім, може їм не казали розносити справу, — а явности, котра звіщає, як робить ся тепер, про кожду більше або менче цїкаву подію, тодї ще не було, і через те не було нїяких способів перевірити чутки. Певно лиш одно: через доповти від приватних осіб вияснило ся зовсїм, що ще давно перед зборами коло Казанської та під Невським усю історію про попа з рогами оповідали вже на ріжні лади в Петербурзї, через оповіщенє листами або приїжжими с того місця, де справдї стала ся описана повище подія. Про се нагадало богато людей, котрі чули оповіданя перед згаданими збіговищами і, розуміє ся, що нарештї злодії покористували ся історією, котру чули, аби підняти розрухи і збіговища для своїх цїлей".

Ми навмисно виписали досить богато з оповіданя д. Завалїшіна, і через те, що він, сам того не підозріваючи, дає нам петербургські варіянти нашої руcько-української сатири, і через те, що самі поясненя д. Завалїшіна до крайне „глупої чутки" видають ся нам дуже характерними. В сих поясненях д. Завалїшин пішов за слїдами наївних раціоналїстів, — від Геродота до самого Ренана, котрі хотїли реалїстично витолкувати міти, — і властиво вийшло, що він сам по-своєму так само вірить в основу міта про попа з рогами, як і петербурська маса 1825 р. А тим часом увесь тодішнїй петербурський розрух був нїчим инчим, лише літературним відгуком сатири, котра зайшла на північ Росії з правобічної Вкраїни, а зовсїм не результатом яко-

гось факта, взятого д. Завалїшіним за дїйсність. Що власне з полудня пішов у Петербург сей відгук, видко й з оповіданя д. Завалїшіна, що вказує на якусь південно-західню ґубернїю. Донос Шішкова натякає на участь роскольників у переносї сего відгуку.

А в тім, розстаючи ся з нашою сатирою, ми нагадаємо, що в початку 1884 року віддїл „Новинок“ богатьох австрійських газет був прикрашений ось якою дивовижею:

„Диявол у телячій шкурі. В селї Шатар, на Угорщинї, в ночи перед постелею одної селянки, котрої чоловік не ночував тодї дома, раптом появило ся теля, котре стало на пялки і людським голосом стало домагати ся від селянки грошей. Жінка завмерла зо страху і лише лепотїла: „Хрестна сила з нами!“ Теля заявило, що воно — сам чорт, і вона мусить віддати єму свої гроші. Селянка з плачем віддала єму 200 фльоренів, що мала, але чорт був сим невдоволений і домагав ся більше. Тота божила ся, що у неї нема більше нїчого. Тодї чорт-теля ухопив із колиски її дитину і грозив, що возьме з собою. Селянка сказала, що в неї в пивницї є богато мняса, котре він може взяти собі. Диявол засьвітив сьвічку і пішов у пивницю. Тодї по селу проходила нічна сторожа. Побачивши в пивницї вогонь у такий незвичайний час, вояки спустили ся туди і на сходах зустріли ся з телям, що йшло на двох ногах. Вони зараз же взяли єго й повели до сїльського судиї; та показало ся, що єго дома не було, і жінка єго не знала, куди він пішов. Чорта під сторожею лишили тут. Коли се жінка судиї скрикнула: „Господи, та на нїм чоботи моєго чоловіка!“ З арештованого стягли телячу шкуру, і всї присутні з зачудуваньем побачили, що то був перебраний сам сїльський судия. Зараз на другий день єго післали під сторожею в місто“.

Чи справдї стала ся на Угорщинї подібна подія, чи вона перероблена якимось ґазетником із ходячої казки (що буває!), і коли стала ся, то чи натхнув ся її герой подібною казкою, чи своїм розумом придумав „диявольський мундур“, — не беремо ся судити.

На решті згадаємо, що зовсїм однородна з оповіданєм про Кирика — казка (теж зовсїм оріґінальна) про попадю, котра крала у бідної селянки кури і котра, за кару за те, поросла перед Великоднем курячим пірєм (Малор. народн. преданія и разсказы, 154 — 155). Але ми не зупиняємо ся коло неї й инчих подібних українських оповідань, бо вони виложені не віршами.

Таких оповідань лишило ся нам із старовини чимало, й їх остатнїм часом повинно ставати більше в міру розвитку сектанства. Бодай обсерватори „штундистів“ кажуть, що серед них ходить богато сатиричних оповідань про духовенство. На жаль, доси нїхто не записав сих оповідань. А тим часом, окрім усего инчого, тї оповіданя були би дуже цїкавим материялом для історії самостійної стичности нашого народу з Заходом. На сатирі про богатого мужика Гаврила ми бачили примір такої стичности. Тепер же, коли цїлий т. назв. штундовий рух, се властиво відгук европейсько-американського баптизму, — хоть, звісно, обставлений і зміненний місцевими умовами, — подібних примірів повинно бути більше.

„Вѣстникъ Европы“, 1887 р. липень. Підпис: К. Г.

Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданях.

Половецькі напади, як то кажуть, „дали ся в знаки“ нашим предкам. Межи переходами Половців через нашу землю одним із найтяжчих був напад 1096 р. на Київ і похід 1097 р. у Галичину, де вони били ся з Уграми. Бодай лїтопись каже про сї події з відносно більшими подробицями і навіть додатковими міркованями, мабуть ще й через те, що підчас нападу 1096 р. Половцї вдарили на київську Лавру.

„Въ лѣто 6604 (1096).. ...июля..... въ 20 день пятокъ, въ часъ 1 дня, прииде второе Бонякъ безбожный, шолудивый, отай, хыщникъ, Кыеву внезапу и мало въ городъ не вогнаша половци, и зажгоша по пѣску около города, и увратиша ся на монастырь, і пожгоша монастырь Печерський, намъ сущимъ по кѣльямъ, почивающимъ по заутрени. И кликоша около монастыря, и поставиша 2 стяга предъ вороты монастырскими, намъ же бѣжащимъ за домъ монастыря, а другимъ убѣгшимъ на полотѣ; безбожнiи же сынове Измаилеви высѣкоша врата монастырю и устремишася по кѣльямъ, высѣкающе двери, изношаху, еже аще обрѣтаху въ кѣльи, и посемъ вожгоша домъ святыя Владычицѣ Богородицѣ и приидоша къ церкви, и зажгоша двери яже ко угу устроенниѣ, а вторыя, иже къ сѣверу; і влѣзше у притворъ у гроба Федосьева, и вземьше иконы, зажигаху двери и укаряху Бога и законъ нашъ“. Тут лѣтописець пускає ся в міркованя „о терпѣнiи и попущеніи Божiемъ, наказанія ради христiанъ“, і по тому далї описує половецьке спустошенє: „Тогда же зажгоша и дворъ красный, его же поставилъ благовѣрный князь Всеволодъ на холму, иже есть надъ Выдобычь: то все окояннѣи половцѣ запалиша огнемъ“. Далї, після скількох благочестивих викликів, лїтописець займає ся справою про походженє Половців і зо скількох думок годить ся на те, що вони

походять від Ізмаіла: „а Измаило роди 12 сына, отъ нихъ же суть торкъмены, печенѣги, и торци, и половци, иже исходятъ отъ пустынѣ (вище: отъ пустынѣ Етривьскыя, межи въстокомъ и сѣверемъ) и по сихъ 8 колѣнъ къ кончинѣ вѣка изидутъ, заклепанѣ в горѣ Олександромъ Макидонскомъ, нечистыя человѣки". Тут лѣтописець по Іпатській копіі кладе безпосередно звістку, котру подав єму Гурята Рогович, Новгородець, про те, що отрокови єго переказували північні Угри про людей, котрі сидять у північних приморських горах і старають ся відти висѣчи ся та просять у підхожих залїза, за котре зараз же й відплачують. „Мнѣ же, — каже лїтописець, — рѣкшю къ Гуратѣ: „се суть людіе заклепленѣ Олександромъ Макидонськомъ царемъ. Якоже сказа о нихъ Мефодый Патарийскъ, глаголя: Олександъ царь Макидонскій възыде на восточныя страны до моря, нарѣцаемое Солнче мѣсто, и видѣ человѣки нечистые, отъ племени Афетова; ихъ же нечистоту видѣвъ: ядяху скверну всяку, комары, мухи, коткы, змѣя, мертвеца не погребати, но ядяху и женскиѣ изъвраты ядяху и скоты вся нечистыя. То видѣвъ Олександръ, убояся, еда какъ умножаться, осквернять землю, загна ихъ на полунощныя страны и горы высокия; и Богу повелѣвшю, заступишася о нихъ горы полунощьныя, токмо не ступиша о нихъ горы 12 локътю; и ствъриша врата мѣденая... у послѣдняя же дни по сихъ осми колѣнъ, иже изидутъ отъ пустыня Етривьския, изидуть си скверныи языци, яже суть въ горахъ полунощныхъ, по повелѣнію Божью".

Таким чином Половці видавали ся нашому лїтописцю родичами і передтечами нечистих народів, замкнених Александром Македонським. Проводир же їх, що мав і знаки нечистоти на своїй голові, виходив чарівником, як се видко особливо з дальшого місця, де лїтописець оповідає про стичку Половців, що прийшли на другий рік на поміч Давиду Волинському і галицьким князям против Угрів, котрих був покликав Сьвятополк київський проти галицьких князїв. „Давыдъ же иде в Половцѣ и устрѣте и Бонякъ, и воротися Давыдъ и поидоста на Угры (під Перемишль). Идущімя же имя, и сташа ночьлѣгу, и яко бысть полунощи, и вставъ Бонякъ отъѣха отъ рати, и поча выти волъчьски и отвыся ему волкъ, и начаша мнози волци выти; Бонякъ же пріѣха повѣда Давыдови, яко „побѣда ны есть на Угры" [1]).

[1]) Лїтопись по Іпатській копіі 1871 р., ст. 162—164, 177—178; те саме по копії Лаврентия, 1872 р., ст. 223 - 228, 261.

При такім сильнім вражіню, яке зробив Боняк на сучасних єму предків наших, не дивниця, що память про него лишила ся і в устних переказах. І доси серед нашого народу ходить скілька оповідань, де героєм є шолудивий Буняка. Герой сей представляє ся в тих оповіданях чудовищем, у дуже фантастичних формах. Те, що імя героя тих оповідань ідентичне з лїтописним, тай те, що вже в лїтописи Боняка представлено характерником, манить думати, що ті оповіданя повстали через самостійне народнє твориво, котре вийшовши від безпосередних вражінь історичної особи, потому розробило своїм внутрішнїм процесом первісні образи в більше скомбіновані і більше фантастичні. Ми побачимо, що декотрі наші вчені, котрі звернули увагу на ходячі тепер у нашій країнї оповіданя про шолудивого Буняка, власне таким чином і поясняли їх походженє.

Але спробуймо трохи уважнїйше вдивити ся в ті оповіданя, піддати їх критиці, в порівнаню і з історичними обставинами, серед яких зіткнули ся наші предки з Боняком пололовецьким, і з подібними оповіданями инчих народів.

Ми думаємо, що лише після такого дослїду можна буде покласти питанє про процес повстаня в нашім народї тих оповідань. Ряд же відповідей на подібні питаня буде навчаючий для розвязаня незвичайно цїкавого для етнографії загального питаня про те, що́ таке т. назв. „народнє“ устне твориво та национальні перекази.

I.

Звістка сьвященника Гарасевича про оповіданя за Буняка коло Завалова і пісеньки про него; варияпти у Галятовського та в Krajowej Galicyjskiej Tabuli. Оцїнка сего материяла дд. Халанським і Голубовським. Сумнївний характер пісоньки та повна невідповідність оповіданя й пісоньки з історією. Книжно-манастирський характер оповіданя й пізнїще єго повстанє. Анальогія з легендою про сьв. Меркурія Смоленського.

У збірнику Кольберґа Pokucie (Kraków, 1882, т. I., ст. 344—336) передруковано з альманаха Lwowianin (1837 т. II, ст. 69 і д.) ось яку звістку сьвященника Гарасевича: „Завалів..... передмістє Галича, назване від своєго становища за валами..... над рікою Золота Липа, в бережанськім окрузї..... передало нашим часам ось яке оповіданє: Буняк, що єго на глум називають у громадї „шолудивий розбійник“, нападав на

найблизші околиці та трівожив усе, що там жило. Найбільше старав ся він награбити майна занапащених ним мешканців, яким удержував військо, що кочувало межи видними горбами на північ від Завалова, покритими чорним лїсом. Руський князь, володар сеї країни, поставив на відсїч Бунякови своє військо за рікою Золота Липа, на схід, на тім самім місцї, де пізнїще князї Мазовецькі поклали замок, де люде мешкають і доси, обставленій стїною та вежами, с котрих лишила ся цїла лиш одна. А про те, чуючи свою слабість, він не зважив ся вдарити на свого противника і довго стояв не без остраху й сумнїву, поки сивий дїд, появивши ся в снї, не спонукав єго до нападу та не навчив єго способу, як і з якого боку зробити вилазку, котру і він і сповнив з несказаною відвагою. Бійка була з обох боків завзята, нарештї Буняк був побіджений, а військо єго по части розігнано, по части воно потопило ся в Золотій Липі. Самому Бунякови відтято голову, котра котила ся та тїкала так із місця битви і ледви дїгнали її в полї, що за місточком Тисьменицею; через те місце названо Погонею. Тілько я чув із уст тутешнього простого народу".

Сьвященник Іоаннїкий Галятовський, архимандрит черниговський, у книжцї під назвою „Небо Новое", написаній коло 1660 р. руським нарічєм, каже в Чудї 17-м, що колись за часу нападу Буняка, инакше Батия, царя татарського, воєвода землї руської Роман, вийшовши проти него й окопавши ся трьома валами під Галичем, спонуканий у снї сьв. Николаєм архиепископом, вийшов із окопів, ударив на татарську орду і відогнав її й на місцї битви поклав церкву Богородиці над рікою Тисьменицею, а межи валами церкву сьв. Николая[1]).

---

[1]) У нас нема під рукою ні одного видання „Неба Нового", і через те ми можемо порівнати виклад Гарасевича лише з виписками з книги Галятовського, зробленими д. А. Петрушевичем у книзї „Сводная галицко-русская лѣтопись съ 1600 то 1700 годъ". „Въ Малой Россіи въ повѣтѣ галицкомъ есть мѣсто Заваловъ, названное отъ валовъ, давно насыпанныхъ, которыхъ есть три надъ мѣстомъ на горѣ; межи тыми трома валами знайдуетъ ся монастырь при церквѣ св. архіерея Николая; повѣдаютъ люди старыи духовныи и свѣцкіи, которыи отъ дѣдовъ и прадѣдовъ то чували, же Бунякъ (яко они мовятъ) але рачей Батый, царь татарскій, гды завоевалъ землю Рускую, на той часъ единъ воевода, на имя Романъ, въ землѣ Рускои вышолъ въ войсками своими противъ ордамъ татарскимъ, а видячи великую потугу поганскую, а свое малое войско — христіанское, окопался трома валами... Потомъ чуде-

Окрім того в Krajowej Galicyjskiej Tabuli, ex libro fond. 109, pag. 109, находимо, що колись князь Роман з удільних руських князїв, роду Острозьких і рідний брат найяснїщого короля, єго милости, Данила Галицького, благочестивий, що жив ув обрядї одновірнім із церквою римською, що побідив поганих ворогів рідної церкви, маючи при собі, з військами їх, князїв Острозьких Дмитра, брата, і Василя, свояка, — неприятелїв, себто солудивого Буняка, инакше Солудиво, або дива сил, князя й богатиря Половцїв, себ-то Подолян, на тім місцї, де стоїть манастир, обставивши ся окопами, через нерівність сил, а з другого боку, де тепер видко замок, те-ж явно показують (слїд) вали, (ворог) добував ся до него три дни; тодї сьв. Николай явив ся в ясному блиску князеви Романови, що стояв на молитві і лежав хрестом, і сказав; „Устань, вийди з окопів, нїчни битву і побідиш; молитва твоя вислухана“. На сей наказ зарасїнько військо Романа вийшло в той бік, де стоїть каплиця на горі манастирській, і почало громити неприятеля на голову, як се показують і слїди могил, що лежать на похилости, гонячи єго до Днїстра, себ-то Тираса. Там (Роман), полонивши чимало неприятеля, переправив ся через Днїстер, спіймав самого ватажка й наказав єму стяти голову, а тїло спалити і порох кинути в Днїстер, на тім місцї, що на памятку єго називає ся „Погоня“ над Тисьменицею. Ще далї за Днїстер загнав останки неприятеля в гори, в давню прапрадїда своєго маєтність, де побідивши єго ad internectionem, означило ся друге місце Перкинсько, давня маетність пресьвітлого дому Яблоновських“ (за сим іде запись манастиреви сьв. Василия В.)

„В устах народу наддністрянських околиць иноді можна подибати (krążу czasem) ось яку пісоньку:

Що-ж то за диви,
Може Буняк салодиви?
Кажуть єго череда,
Прийшла нас вигнати.

снымъ сномъ о побѣдѣ ему предстоящей ободренъ, выступилъ съ своими полками и на поляхъ, „не далеко за мѣстомъ Тысменицею“, надъ татарами „славное одержалъ звытяжество... и на тымъ полю збудовалъ церковь Успенія прес. Богородицы... При той церквѣ знайдуется монастырь, который называется Погоня, для того, же тамъ Романъ воевода погналъ и догналъ и разогналъ татаровъ“... Межи трона валами зась Романъ воевода збудовалъ церковь святаго архіерея Николая, который ему тамъ во снѣ показался, а казалъ ему церковь на имя пресв. Богородицы, другую на имя свое збудовати“. (Литературный сборникъ, изд. галицкорускою Матицею 1872 і 1873 р., Львів, 1874 р., ст. 572—573).

Лише дадуть єму знати,
Куда буде утїкати,
Гей, на, на,
Буняка!

Ей, беруть ся до него
Князь Роман, бояри,
А що-ж буде з него?
Гди піде в прегони?
От втїкає голова,
За ним біжить череда.
Голова Буняка,
Здрасть вам, Боже,
Вже наша...

„Той самий Буняк, або Батий, хан татарський, нападав у 1180 році те-ж на Плесниско, де був замок княжни Олени. Великі нещастя, заподїяні ним Червоній Руси, і варварський обхід із народом дали єму імя шолудивого (solodywego) Буняка".

Три наведені вище оповіданя: народнїй, Галятовського та „Krajowej Tabuli", се очевидячки варияпти тої самої теми, при чому властиво два книжні простїщі і через те й старші від устного. Пісонька наближає ся до устного оповіданя, кажучи, як і воно, про втеки голови Буняка. Сї оповіданя й пісонька звернули на себе увагу д. Халанського, автора книжки „Великорусскія былины кіевскаго цикла". Д. Халанський признає сим переказам і пісоньці серіозне історичне значінє (op. cit. 39). Д. Голубовський у рецензії на книжку д. Халанського („Кіевск. Старина", 1886 р., липень, ст. 340) бачить у князю Романї пісоньки славного Романа Мстиславича Волинського і Галицького, що ходив на Половців у 1201 і 1204 рр. (по рахунку д. Голубовського).

Що до пісоньки, то нам найперше видає ся дуже підозріною її народність. Уже сама манєра поданя її: krąży czasem taka śpiewka, дуже нагадує вирази, з якими подавали у 30-ті — 40-ві роки ревні патріоти фальшиві пісьні (Ізопольський, Срезневський, Максимович і инчі). Далї, такі літературні способи, як „кажуть, єго череда" й инші, не вживають ся в устнїй пісьні; нарештї фінали куплєтів пісоньки зовсїм чудні. По сим ознакам пісонька Гарасевича видає са нам виробом грамотїя, коли не самого Гарасевича, на тему прозаічного переказу, поданого вище. Сей же переказ є відгуком оповідань Га-

лятовського та Krajowej Tabuli, хоть може самі ті книжні оповіданя були вже редакциєю ще старших оповідань. В усякім разї сї редакциї з усїми їх подробицями, а особливо з їх власними іменами, в тім числї й з Буняком і Романом, не мають у собі нїчого історичного: по-перше, шолудивий Буняк і Роман Мстиславич зовсїм не сучасники; по-друге, шолудивого Буняка зовсїм анї вбито, анї побіджено в Галичинї[1]), а по-третє, Роман Мстиславич сам нападав на Половцїв у іхнїй землї, а не видержував їх облоги в Галичинї.[2])

В оповіданю, що передає Галятовський, і в записи Тисьменицького манастиря є загальне місце церковної лєґенди, котра стілько раз повторяла ся, починаючи від оповіданя Ляктанция та Евсевія, про нічну появу Христа Константину Великому перед єго битвою з Максентиєм[3]).

Імя сьв. Николая (буквально — побідник народа) давало причину до перенесеня сего оповіданя і на ликійського епископа, про котрого в давнїм руськім оповіданю, очевидячки перероблєнім із болгарського, як відгук грецького[4]), читаємо в описї мандрівок сьв. Николая по Азиї такий епізод: и дошедъ Кесаріи Филипповы, жилъ три лѣта... Въ тыя лѣта прилучися брань, пришла рать поганыхъ до Кесаріи, и всѣ христіяне грекове побѣгли въ подгорія тѣсныя, а св. Николай, видѣвъ поганыхъ рать велику, иже не мощи противитися людемъ христіянскимъ противу поганыхъ, въ той часъ св. Николае прослезися и падъ

---

[1]) В Іпатській лїтописи під 1185 р. находимо слова Кончака: „пойдемъ на кіевскую сторону, гдѣ суть избита братья наша и великий князь нашъ Бонякъ“; але сї слова йдуть очевидячки до инчого Боняка, про котрого сказано під 1167 р.: „томъ же лѣтѣ бися Олегъ Святославичъ съ Бонякомъ и побѣди Олегъ Половци“.

[2]) Лїтопись по Воскресенській копії, 6710 р.: „тое же зимы ходи Романъ на Половци; и вся вѣжи половечьскіе и приведи полона много и душь христіянскихъ отполони много. 6711: „тое же зимы ходиша Рустіи князи на Половци, Рюрикъ Кіевскій, Ярославъ Всеволодовичъ Переясловскій, Романъ Галичьскый Мстиславичъ и иніи князи, и бысть же тогда зима люта, и бысть Половцевъ тягота велика, и взяша князи Рустіи полонъ многъ, и стада ихъ заяша, возвратишася во свояси съ полономъ многимъ“. Пор. Лаврент. коп. р. 6713. Тут не ма нїчого й з далека похожого на наведені вище оповідання.

[3]) Lactantii, De mortibus persecutorum, XLIV; Eusebii, Vita Constantini, XXVIII—XXXII.

[4]) Ключевського, Древне-русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ, ст. 219—220.

на земли моля ся Богу за христіаны.. И вставъ отъ земли и простеръ руцѣ на небо и молитву исполнивъ, и прилетѣ къ нему съ небесси голубь, глаголя: дерзай, Николае, избранниче Божій! услышана бысть молитва твоя и сокрушатся языцы поганстіи. Тогда Николае прійде въ рать христіанскую, не могъ его видѣти никтоже, зане облакъ свѣтелъ покры его, и начатъ глаголати христіяномъ: учините знаменіе Христово, на лицѣхъ вашихъ крестъ, и не возможетъ прикоснутися вамъ мечъ поганыхъ. Они же воспросиша: ты кто еси? Азъ есмь Николае, грѣшный рабъ Божій. И христіяне вси какъ единѣми усты воскричали гласомъ великимъ: Боже святаго Николы! помози намъ. И знаменоваша лица своя знаменіемъ честнаго и животворящаго креста и удариша на рать поганыхъ: силою Божіею и молитвою св. Николы побиша гражане поганскія пришедшія языки... И въ тотъ день царіе христіянстіи и князи гречестіи и вельможи и вси людіе того града мужи, жены и чада ихъ почали искати св. Николы“ [1].....

Се оповіданє, де історія появи Христа Константину повторена вже окремо від усяких реальних історичних умов (війна поганих с царями християнськими і князями греческими серед римської імперії!) має всї ознаки взірця, по котрому зложена займаюча нас галицька леґенда. Подібні леґенди могли повставати тим лекше, що в житиях сего сьвятого находимо такі слова передсмертної молитви: „Коли хто поставить церкву в імя моє, то дай єму, Господи, поміч над ворогами видимими й невидимими.“

---

[1]) Там-же ст. 454.

Не дуже відбиваючи ся від нашої народньої словесности, ми вкажемо ще примір, як імя сьв. Николая було причиною до зовсїм противного історичним фактам кінця великоруської пісьні про козацьку сидїнку в Азові у 1638—1643 рр. Як відомо, вона скінчила ся покиненєм Азова, тим часом як пісьня оповідає, що коли козаки помолили ся Миколї чудотворцю, то

Напустилъ тутъ Микола чудотворецъ,
Напустилъ тутъ на турчанъ онъ темну темень,
Они дружка дружку приизбили,
Какъ густымъ ту рѣку загустили.

До речі, істнованє сеї великоруської пісьні (Ґільфердінґ, Онежскія былины, ст. 174—176) може вповні закінчити суперечку, що вела ся на

Такого рода легендарне спільне місце взяли складачі оповідання в Tabuli, і се оповіданє, завважаємо, то вступ до акта, що мав легалїзувати манастирську ґрунтову маєтність і був зроблений уже після заведеня унії, та обставлений зовсїм самовільно насїпаними іменами князїв і такого-ж рода хронольоґією. По актам, що надрукував д. А. Петрушевич, Плїсниcько-Підгорецький манастир оснований у 1663 р. на місцї, де, звісно, по переказу або по вказівцї черцїв, стояв давнїще старий манастир. Жити почали там черцї перед сим формальним отворенєм, від 1659 р., а один чернець Зосима ще в 1563 р. (Сводная лѣтопись, 130, 135—136). От у сїм часї затемненя памяти про дійсну історію першого, руського періоду житя Галичини мусїли повстати, на підставі схематичної церковної легенди, початки оповіданя про стичку місцевого князя с Татарами, початки, що їх потім обробили манастирські книжники та юристи більше ревно, нїж уміло.

Устне-ж оповіданє, подане Гарасевичем, коли воно й справдї розширено в народї, се лише повторенє манастирського оповіданя, з додатком лише подробицї про втеку голови Бунякової, але й ся подробиця своєю дорогою нагадує досить загальне місце в церковних легендах про мучеників. Відповідно до тих легенд, певні церкви побудовано на тих місцях, куди чудесним способом перенесла ся голова сьвятого, а в галицькім оповіданю, коли не було місця для голови сьвятого, то заставили котити ся до місця церкви голову невірного, побитого по наказу сьвятого, патрона церкви.

З найбільше розширених у католицькім сьвітї манастирських легенд анальоґічного характера ми вважаємо потрібним нагадати тут оповіданє про сьв. Дионїзия, легендарного першого паризького епископа, могилу котрого показують у славнім аббатстві St. Denys під Парижем; оповіданє се може послужити за тип повстаня топоґрафічних легенд, як займаюча нас галицька. Відповідно до французької легенди, виложеної в-перше Гельдуїном, аббатом у St. Denys у IX ст., сьв. Дионїзию (котрого благочестивий старшій сьміє ідентифікувати з Дионїзиєм Аеропаґітом не вважаючи на те, що инчі давнїщі писателї кла-

сторанах „Кіевской Старины“ 1881 р. і потвердити думку про те, що українська пісьня про здобутє міста схованими в чумацькі вози вояками йде власне до Азова 1637 р. а не до Торческа 1093 р., і при тому вона великоруського походженя.

дуть єго у ріжні роки III ст.), стято голову в Парижи, на горі, прозваній від поганських сьвятинь, що там стояли, Mons Mercurii, котру по тому почали звати Mons Martyrum (Monmartre). По сій леґенді разом з епископом Діонїзиєм покарано на смерть і пресвитера Rusticus'a й диякона Eleutherius'a, котрих тїла кинено в Сену. Тїло Діонїзия само встало, взяло свою голову й пішло, в товаристві ангела і серед сьпіву небесних хорів, до самого місця, де тепер стоїть аббатство і де була власність набожної жінки Катулї, що й поховала тїло мученика[1]). Леґенда ся сильно спопуляризувала ся дякуючи купі викладів у прозї й віршах, та артистичних наслїдувань, що роблять ся й доси. Але історична критика сеї леґенди показує її не лише не народнє, але й відносно пізне повстанє. Порівнанє текстів показує, що ще за Григория Турського і навіть у найстаршому житию Діонїзия, писаному в VII ст., нема сеї леґенди і нема поміщеня мученя на Монмартрі[2]). Ся гора ще за Фредеґорія (VII ст.) називає ся лише Mons Mercore[3]). Не досить того: зупиняючи ся на іменах сьвятих леґенди, бачимо, що два з них Dyonysius (*Διονύσος*) та Eleutherius (*Ἐλευθερεύς*), се епітети Бакха (Eleuthereus відповідає латинському liber — визвольник від турбот); Rusticus певно теж епітет Бакха відповідно до єго сїльських празників, що по грецьки називали ся *κατ' ἀγρούς*, та імени Дио-

---

[1]) Acta Sanctorum, ed. Bolland, IX Octobr. 272; Jacobus de Varagine, Legenda Aurea, CXLVIII; And. du Saussay, Martyrolog. Gallicanum (1537), II, 715; B. Casp. Sagittarii, De Martyrum Cruciatibus (1696), 132 (тут. сьв. Діонїзий сам віддає голову Катулї). Подібне й про инчих сьвятих у Франциї та Швайцарії: Sagittarius, 131—133; A. Maury, Essai sur les legendes pieuses du moyen âge, 208; Eusèbe Salverte, Des Sciences occultes, I, 67—69. С тих леґенд особливо згадуємо оповіданє про Урею та Віктора й 64 инчих мучеників із Тебанського леґіона в Золотурнї, котрим постинано голови і кинено в р. Ару і котрі взяли свої голови в руки і пронесли їх над водою до місця, де тепер катедра, там стояли на молитві годину і по тому лягли (Acta Sanctorum, Bolland, XXX Septemb., 291). Швидче перед тим, коли увесь леґіон повбивано коло міста, що тепер S. Maurice на Ронї, голова сьв. Маврикія приплила окремо від тіла по водї до Вієнни у Франциї (ibid. XXII Sept., 351). Пор. нижче.

[2]) У Боляндистів IX Octobr.; Felibien, Histoire de l' abbaye de S. Denis (1706 p.) II, 163—165.

[3]) Giusot, Greg. de Tours de Fridigaine, II, 463—4.

нїзия *Ἀγροίκος* [1]). Таким чином треба думати, що шанованє католицьких сьвятих повстало мало-по-малу на місці по за-міської, побіч Лютеції Парізиїв, сьвятинї або вілтаря клясичного бога, — подібних примірів можна вказати сотнї. В сім разї цїкаво особливо те, що с трьох імен бога, котрому первісно було присьвячене місце (мабуть з надписом: Dionysio Rustico Eleutherio), зроблено три особи, та ще й с трьома посадами католицької єрархії. Для сих осіб книжники шукали хронольоґічних рамок і почали їх класти у ріжні епохи звісних або здогадних реліґійних переслїдувань II і III ст., але при тому так, що й доси годї розчовпати противенства, як булоби нпр., як би ми почали історично порядкувати сьвідоцтва та мудрованя галицьких книжників про княгиню Олену та її ворога Боняка-Батия. Ще через якийсь час, коли культ нових сьвятих повстав у ріжних місцях Парижа й околиць і серед усїх них підняло ся славне аббатство S. Denys і церква на горі Mercore, появила ся ідея звязати їх до купи: імя гори Mons Mercurii, Mons Mercore, Monmarcre перемінено на Monmartre, Mons Martyrum, і тут покладено місце мук сьвятого та єго товаришів, а потім обі сьвяті місцевости звязано оповіданєм про чудесний перехід голови Дионїзия з одної гори на другу[2]).

Сей процес повстаня паризької леґенди може нам пояснити й повстанє завалівсько-погоньської леґенди. В остатнїй з імени сьв. Миколая, що могло бути дане церкві зразу без усякої тенденциї, вийшла леґенда про побіду над ворогом, імя котрого вже було звязане старшими (як побачимо далї) представленями з горами й валами, а потім імя урочища „Погоня“, котре могло бути дане з якоїсь случайної причини, або могло бути й похоже на Погоню, як Mons Mercore на Montmartre, дало почин до леґенди про втеку побитого ворожого війська, в котру в додатку вплела ся готова в церковних леґендах подробиця про перенесенє голови, як вплела ся в епізод про побіду готова-ж подробиця про нічну появу сьвятого віщуна побіди.

---

[1]) Gail, Recherches sur la nature du culte de Bacchus en Gréce, 165, 262. Див. в статї Лєнормана Bacchus у Dictionaire des antiquités greques et romaines, red. p. Daremberg et Sagleo, рисунок сїльської герми Бакха.

[2]) Саме повстанє леґенди про несенє голови поясняє ся пізнїйшим принятєм у буквальнім розуміню символїстичного представленя мучеників із головами в руках. Пор. у A. Maury і и.

Цїкаво, що в західно-руській церковно-леґендарній лїтературі є оповіданє, котре з одного боку представляє близькі анальоґії з західно-европейськими леґендами, в роді історії St. Denys, а з другого має нові точки стичности з галицькими оповіданями про смерть Буняка-Батия. Се смоленська леґенда про сьв. Меркурія-воіна, потому перенесена зо звісною компліка-цією й у Київ. Ріжні редакциї сеї леґенди вже були розібрані в ученій росийській лїтературі д. Буслаєвим[1]), і через те ми обмежимо ся лише коротким її викладом, із невеличкою вступною заміткою про її редакциї.

Д. Буслаєв подає більше або менче повно три редакциї леґенди: 1) По синодальному Цвѣтнику Жюлева 1665 р., котру він називає „народньою“ й признає за давнїщу, бо вона простїща від инчих по стилю й трохи фантастичнїща по подробицям, 2) по канону сьв. Меркурію та похвальним ему молитвословіям і 3) по Макарєвським Четїм Мінеям, — сю редакцию д. Буслаєв називає лїтературною задля її цвітистого викладу. Ми позволяємо собі думати, що за давнїщу треба вважати 2-гу редакцию д. Буслаєва, котру шановний професор лише через те поклав після 1-ої, яку він признав за „народню“, що коли він писав свої досліди, то межи вченими панувала ще думка, що в разї схожости в чім небудь писаної словесности з устною (як напр. в сій пригодї подробиці пущеня в рух чудесного коня сьв. Меркурія, що по части нагадує устні казки), треба догадувати ся, що певно писана словесність узяла те з устної, а не навпаки, що, як тепер доказано, буває бодай дуже часто.

По славословіям сьв. Меркурій се був воін Римлянин (по инчим редакциям туземець у Смоленську). Коли напали на Смоленськ „нечестиві Агаряне“, варвари, котрих славословія називають і Татарами, але частїще Печенїгами, з їх „лютим богоборцем царем Батиєм“, Меркурію наказав образ Богородиці: „Рабе мій, Меркуріє! йди убий сильного велитня, а злочестивого царя Батия й поганих Агарян прожени“. Меркурій сповнив наказ: побив велитня й сина єго, а варвари втїкли від міста, тим більше, що бачили проти себе „жену превелику и пресвѣтлу солнцеобразну, съ множествомъ вой небесныхъ“, у котрій „провидѣли госпожю Богородицу“. А про те варвари вбили

[1]) Смоленская легенда о св. Меркуріи и ростовская о Петрѣ царевичѣ ордынскомъ (Историч очерки р. нар. слов и искусства, т. II, ст. 155 і д.)

й самого Меркурія, після чого стало ся таке чудо: „Егда зліи Агаряне отсѣкоша главу святому Меркурію, и въспріятъ ю самъ святый и принесе въ градъ, предъ всѣми людьми, глаголюще и поюще глава, како бысть побѣда и каково отъ Госпожи Богородицѣ заступленіе и святому отъ нея поможеніе". Батий-же, покинувши Смоленськ, сам швидко погиб: „восточную страну плѣнилъ и на западі изратова, и тамо пріялъ, яко Каинъ, месть отъ Бога, мечное сѣченіе отъ угорскаго самодержца Владислава, и тако злый кровопійца животъ свій злѣ предалъ со всѣми вои своими".[1]) Мабуть уже пізнїщий додаток до смоленської леґенди переносить тїло сьвятого в Київ, куди воно „приплило в домовинї" Днїпром[2]). Час остаточної редакциї смоленських славословій сьв. Меркурію д. Буслаєв означує не пізнїще першої половини XVI ст., коли Смоленськ уже належав до Московської держави. Але певно основа їх повстала трохи швидче, коли Смоленськ іще належав до литовського князївства і коли в нїм затемнила ся память про дїйсні пригоди татарського погрому та про особу Батия й самих Татар, від котрих Біла Русь, за литовськими князями, увільнила ся швидко. В усїй виложеній леґенді можна бачити не лише відгук західних церковних леґенд, що мусїли заходити до смоленської країни за литовської епохи[3]), але ще й явну, скажемо, західницьку тенденцию, по котрій смоленського героя зроблено Римлянином, а ворога Батия постигає смерть те-ж на заході в Угорщинї. Ось чому можна думати, що товчок до повстаня леґенди дали не ли-

---

[1]) У 1-шій редакциї д. Буслаєва, те-ж очевидячки смоленській, угорський князь названий Стефаном; у третїй, котру складав очевидячки пізнїщий чоловік і більший знавець руських літописей, у Новгородї або Москві, про сю погибель Батия на сказано.

[2]) По рукописи ґр. Уварова „Книги глаголемой о россійскихъ святыхъ", редакциї XVII ст., „Святый великомученикъ Меркурій воинъ, смоленскій чудотворецъ, въ 6747 (1239) ноемврія въ 14 день въ гробѣ въ Кіевъ приплы."

[3]) Д. Буслаєв сам каже: „Принесене своєї власної голови мало нагадувати загально-звісне оповіданє про Дионізия Ареопаґіта" (sic!). Подробиця плаваня сьв. Меркурія нагадує рівночасно С. Морісську та Золотурську леґенду. Не маючи під рукою нїякого зводу житий грецької церкви, ми не можемо подрібно порівнати першої половини смоленської леґенди з житиєм Меркурія Кесарийського, котрого по словам самих смоленських віршів, Богородиця „посла, да убіетъ злаго мучителя, законопреступнаго царя Ульяна".

ше західницькі, але й унїятські змаганя, що появили ся в західно-руських країнах, починаючи від самого Данила Галицького, що шукав у спілцї с католицькими сусїдами — Уграми й инчими, навіть у релїґійній унії з Римом підмоги в боротьбі с Татарами. Ось які тенденциї, звісно, трохи неясні, полекшували, особливо при затемненю памяти про дійсні історичні події часів боротьби руських країн із погаными Половцями та Батиєвими Татарами, можливість повстаня в західно-руських країнах, наддністрянських, як і прикарпатських, оповідань про давні чудесні побіди християнських героїв над „безбожними Агарянами“ та їх велитнями, новими Ґолїятами. С такого материяла, при явній підмозї книжних церковних леґенд, повстала і смоленська леґенда тай елєменти тих галицьких, що ми виложили вище[1]).

Закінчимо розмову про сї остатнї бажанєм, аби хто на місцї зібрав їх із уст народа, коли вони справдї там істнують, у новіщій формі, ніж їх подав Гарасевич. Тодї можна буде взяти ся й за докладнїщий їх дослїд.

---

[1]) Зачепивши смоленську леґенду, ми не можемо пропустити нагоди вказати на схожість тої частини її, де Богородиця відгоняє Батия від міста, зо звісною почаївською леґендою, що викладає ся і в лірницькій пісньї (Мордовців, Малор. Сборникъ ст. 188—9; Stecki, Wołyń, т. I, ст. 109—111; Безсонов, Калѣки перехожіе, т. I, ст. 680—690; Лисенко, Збирнык украин. писенъ, т. I, нр. 1). Була проба прикласти сю леґенду до 1675 р. (Костомаров, у Малор. Сборн. Мордовцева) до часу турецьких походів на правобічну країну в епоху Дорошенка. Такий приклад був би найімовірнїший, але на лихо ні з яких документів не видко, аби Турки доходили тодї до Почаєва. При тому-ж ігумен почаївський Йов Желїзо („отець Залїзо“ пісьні) помер іще в 1651 р. (Описаніе почаевскія Успенскія лавры, Почаїв, 1870 р., ст. 39). Очевидячки, що ми маємо тут дїло с церковним схематичним оповіданєм, а не з народнїм поетизованєм історичного факту. В одній львівській церковній надписи се оповіданє прикладає ся до Теребовельського замку і до 1673 р. В тій надписи Богородиця звертає на Турків їх кулї та появляє ся на стїнах замка в образї, що майже до-слова нагадує смоленські славословія: „Скорая помощница пресвятая Дѣва по мурахъ замковыхъ въ образѣ дѣвическомъ и солнечно-зрачномъ одѣяніи ходящая не точію отъ вѣрныхъ, но и отъ непріятелей, акибы съ воинственными полками, видѣна была“. (Петрушевич, Сводная галицко-русская лѣтопись, ст. 175—176).

II.

Леґенда у кс Садока Баронча та Сємєньского про царицю Олену, Буняка й королевича, замкненого під землею. Схожість її кінця з німецькою леґендою про імператора Фрідріха. Питанє про сю остатню леґенду. Її іранські первовзірці. Відгуки сих остатніх ув Азиї та Европі: у буддистів, мусульман, Жидів, християн. Відносини славянських відгуків (сербських, болгарських, чехо-хоравських) до східних і західних. Відносини українських оповідань про Буняка до іранських про Джемшіда і Дагаку. Іранський елемент ув українських оповіданях про сотвореннє сьвіта. Відгуки мессіянїстичних оповідань у представленях про пізнїщі історичні особи на Україні: Довбуша, Шевченка. Паралєля з великоруськими оповіданями про Стеньку Разіна й инчих.

Коротка згадка в кінцї звістки Гарасевича про сходини Буняка с княжною Оленою показує, що він бодай трохи знав оповіданє, подібне тому, яке поміщено в книжцї Садока Баронча: Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi (2 wyd., Lwów, 1886, ст. 76—80).

Оповіданє се цїкаве богато де чим, і через те ми пічнемо тим, що наведемо єго тут зовсїм.

„Цариця Олена якимись тайними способами вигодувала вош до величини пацюка і держала її в великому склянному слоїку. При тім вона заявила, що хто вгадає, щó се за зьвірюка, тому вона віддасть руку тай царство своє; але хто возьме ся, а не вгадає, буде покараний на смерть. Богато молодих людей, очарованих красою царицї й жадобою власти, пробували щастя, але нї один не міг угадати і всїх покарано на смерть. Нарештї появив ся шолудивий Буняк, чудне сотворінє, котрого очи мали такі повіки, що два чоловіки піднимали їх вилами, коли він хотїв що небудь бачити, і тодї він бачив усе й скрізь на сто миль.Прийшовши до царицї Олени і наказавши підняти собі повіки вилами, він поглянув на зьвірюку в склянному слоїку і сказав: „Ото чудо! та се-ж вош!“

„Цариця засумована, що мусить узяти собі за мужа такого гидкого чоловіка, втїкла з людьми, покинувши єму своє царство. Але Буняк, наказавши підняти собі повіки, побачив, де вона ховає ся і пігнав за нею швидко як вітер, бо бажав більше царицї, нїж царства. Але цариця, тїкаючи, наказувала сипати позад себе гори, через котрі Буняк, хоть і не легко, переходив. Усї ті гори, щó тягнуть ся від Львова до Київа, на-

сипала цариця Олена проти Буняка. Нарештї опинивши ся в Підгірцях, окопала ся вона не далеко міста Плесниска. Тодї йшов польський королевич із великим військом, аби завоювати будь яку землю та найти собі жінку і, дізнавши ся про скруту цариці Олени, прийшов із військом до Підгорець, аби їй помогти. Цариця швидко полюбила королевича й обіцяла єму руку, скоро лише він побідить лютого напастника. Але Буняк, підбігши швидко під гори Підгорецькі і дізнавши ся, що там для оборони стоїть королевич, крикнув так, що аж земля затрясла ся: „Ти, королевичу, хочеш військом боронити віроломну, й відобрати менї жінку! Батько твій, висилаючи тебе в сьвіт із військом, наказав тобі держати ся праведної дороги, коли ти не хочеш погубити себе і військо.“ Налякана цариця хотїла с королевичем і єго військом утїкати далї, але Буняк так обставив їх чарами, що вони не могли рушити ся з місця, бачучи перед собою гори, далеко вищі нїж перше. А що цариця, тримаючи ся королевича, нї за що не хотїла йти до Буняка, то розгнїваний Буняк закляв їх ось якими словами: „Ти, царице, з своєю палатою, касою й людьми западеш ся; лише раз у рік, у ночи перед Великоднем, і то лише на мінутку, ти виходити меш на верх землї с твоєю пишністю та богацтвами. Ти-ж, королевичу, западеш ся з усїм твоїм військом і терпіти меш кару. Коли-ж Польща пропаде, тодї що року буде в ночи перед Великоднем відкривати ся хід до твоєго житла, і хто буде такий щасливий, що тої мінути увійде і на твій запит: чи пора вже? відповість: „Уже пора для тебе“, той стане твоїм спасителем. Тодї ти вийдеш зі своїм військом і відобєш від ворогів своє королївство“. Сказавши се, Буняк крикнув так страшенно, що земля й гори затрясли ся і палата с царицею, людьми, касою, королевичем і єго військом запала ся“ [1]).

---

[1]) L. Siemieński, Podania a legendy polskie, ruskie i litewskie. Poznań, 1854 р., на ст. 39 оповідає: В околиці Зборова на Подільщинї нарід показує вал, що тяне ся с перервами і називає ся валом Ольги. Тота княгиня, тїкаючи від Батия, ватажка Татар, перекинула ся в миш і йшла попід землею; скрізь, де вона рила, насипав ся такий вал. Певне пристановище вона найшла аж у городищу, що називає ся Плесниско, коло Підгорець, де, замкнувши ся в замку, відбила татарські орди. На сїм місцї тепер видко скількa могил, а не далеко стоїть манастир Василиян.“ Увага С. Баронча. Подібне в иичій статї Сємєнський кладе в уста селянина на Волинщинї (див. виписку в Вѣстник-у Европы, 1886 р., листопад, ст. 330).

„І справдї, що року в ночи перед Великоднем ота пишна палата виходить із землї, але лише праведний у Бога може се бачити. Раз два хлопчики пастухи побачили, як вона вийшла із землї. З цїкавости вони зазирнули в дїрку, а там було богато грошей, на котрих сидїв панич, одягнений як Нїмець. Син богатого кинув туди з жарту шапку сина бідного сусїда. Бідний хлопець став плакати: „Та мене-ж батько убє, коли я прийду без шапки!“. Розпука перемогла страх: хлопець скочив у яму, аби дістати шапку; той панич насипав єму повну шапку червінцїв і поміг вилїзти з ями, після чого палата зараз-же щезла. Хлопець, син богатого, розказав про сю пригоду батькови, котрий навчив єго на другий рік, коли завважає сю появу, кинути навмисне свою шапку в яму, полїзти за нею й вернути ся с такою-ж скількістю червінцїв, як сусїдський син. На другий рік хлопцї знов бачили ту саму появу. Син богача зробив, як наказав єму батько, але панич єго задушив і викинув вікном, а шапку з червінцями дарував бідному хлопцеви, аби він дав своїй матери, котрій торік батько не дав нїчого на впорядкованє дому. То тодї богач, утративши єдину дитину, помер із горя, а бідний став великим богачем і все наймає служби божі та акафисти за царицю Олену, роздає бідним милостиню за неї — та швидко скінчить ся її покута.

„Раз у ночи перед Великоднем дїд-чернець (Василиянин) після сьвятого розговіня вийшов із підгорецького манастиря на прохід. Але ледви зробив кілька кроків, бачить: появив ся якийсь хід у горі, якого перше там не було. Ввійшов він у тоту печеру, і там найшов лицарів у залїзній зброї; сидять на конях. Той, що стояв на передї, в ясній золотій зброї, вхопив за бубен і запитав ся Василиянина, чи можна вдарити, чи вже пора? Василиянин, наляканий, утїкаючи крикнув: „Не пора!“ Зараз-же за ним замкнула ся печера, і королевич із військом сидїти ме там доти, доки який щасливий у Бога чоловік не наскочить на него в мінуту отвореня печери і, не налякавши ся, відповість на єго запит: „Уже пора!“ Тодї королевич вийде з військом, увільнить Польщу, а того, хто єго спасе, зробить королем, або королевою, як до того, чи то буде мужчина, чи женщина. Але ввесь усьпіх сеї справи залежить від того, аби не налякати ся, як Василиянин, котрий знав про те добре і хотів сказати: „Вже пора“, але зо страху сказав: „Іще не

пора!“ Та хто знає, як довго ще сидіти ме там сей королевич [1])“.

Для наручности досліду ми поки що полишимо на боці початок наведеної вище леґенди про сватанє Буняка, а звернемо ся до другої її половини, про замкненє королевича під землею. Ся частина від разу кидає ся в очи своїм близьким свояцтвом із славною нїмецькою леґендою про сплячого в горі імператора, звісною тепер усему літературно-просьвіченому сьвітови з патріотичного обробленя її поетом Ріккертом (1813). Давнїщі вчені, подибуючи варияти сеї леґенди в оповіданях ріжних народів, зрештою майже виключно ґерманських і славянських, бачили в нїй пізнїщу антропоморфічну редакцию давнього космічного міта про сонячного бога (Одіна, Сванетовита) що спить у ночи або завмирає на зиму в підземному сьвітї [2]).

Тепер, коли ізза подібних леґенд можна говорити про

---

[1]) „Про княжну Олену мало знаємо з історії. Кажуть, що вона була донька Всеволода, князя київського, що в часи Бітия, ватажка Татар, утекла з Київа до Плесниска, виступала против орд невірних і заснувала в 1180 р. манастир Василиян у Підгірцях, де можна бачити мальований образ, що представляє княжну Олену, як вона громить татарські полки. Одні кажуть, що вона славно побідила, другі, що лягла на полї битви після того, як узято Плесниско. Що до Буняка, то про него теж не маємо певних звісток. Кажуть, що то був ватажок і князь Половців у першій половині XII ст., межи 1118 і 1140 роками. Він мішав ся в домашнї війни руських князїв, помагав князеви Володимирови Галицькому й Перемиському визволяти ся с під власти великого князя Київського Ів'яслава II, котрого разом з угорським королем, імовірно Ґейзою, побив на голову під Перемишлем. У Черницї під Бродами є останок рова що тягне ся від росийської границї через Поникву; нарід називає єго „Буняків шлях“. Вагилевич (Berda w Uryczu поміщено в Bibliotece naukowego zakładu Ossolińskich, т. II, 1843, ст. 163) каже: „Коли Татари заняли Ґалицько-Володимирське князївство..., на чолї їх стояв той страшний шолудивий Буняк, півдемон, із пархами, шолудами на голові, з повіками довгими до землї, котрі слуги єго піднимали на єго наказ золотими вилами, і з отвореним черевом“... Ст. 166: „Татари в першім грізнім нападї на Русь під прозодом шолудивого Буняка, півдемона! Се одна особа з Батиєм“. Józefowicz (Kronika miasta Lwowa, 1854, ст. 268) каже: „Декотрі під іменем шолудивого Буняка розуміють Болеслава Хороброго, найхоробрішого польського короля в тих сторонах“. Увага С. Баронча.—Увага ся інтересна, яко сумішка останків місцевих переказів із досить неукими мудруваннями сучасних, галицьких книжників.

[2]) Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, 3-te Aufl. 1854 р., ст. 903 далї, де зрештою зведено до купи материял, котрий тепер можна пояснити і в инчім розуміню, та Grohman, Sagenbuch von Böhmen und Mähren, I, Prag, 1863 р., ст. 8—9.

первісні натуралїстичні мїти, то хиба лише про елєменти, які ввійшли с таких мітів (сонячного круга) в давні зендські мессіянїстичні представленя, що мали вплив на представленя західнїщих народів, починаючи від Жидів. По тім елєменти сих, уже відносно пізних, по своєму фільозофічно-космоґонічних ідей, а не давнїх, наївно-натуралїстичних образів, скомплїкувавши ся серед Жидів национальним мессіянїзмом, перейшли в східно-християнський сьвіт і пройшли тут у двох течіях: 1) в ідеї про Мессию ворожого, антихриста, що раз появивши ся, сховав ся на якийсь час, аби потому знов появити ся (так думали про Нерона, першого антихриста) і 2) в ідеї про национального Мессию, що те-ж завмирає, або ховає ся від сьвіта, як Енох або Илия в Жидів, але по тому пробудить ся або верне ся, побідить ворогів-невірних перед остатнїм приходом божественного Мессиї, Христа [1]). В таку канву вплели ся ще подрібні образи з леґенди про Александра Македонського (котрому по части самому надано мессіянїстичну закраску в народнїх переказах), що буцїм-то замкнув під землю або серед гір чудовищні або нечисті народи, котрих жидівсько-византийська вченість ідентифікувала з біблїйними Ґоґом і Маґоґом. Сї народи, як казали, проявлять ся перед кінцем сьвіта. Всї сї леґендарні елєменти, що ріжнородно сплели ся межи собою та розвили ся, находимо вже у византийських так названих „Обявах Методия Патарського“, котрих основа мусїла повстати в византийському сьвітї ще під впливом побід над християнами Новоперсів у VI ст. і по тому розвити ся в часи побід Арабів-мусульман у VII—VIII ст. [2]). Особливо сї остатнї заставили східних християн нагадати про замкненого Ґоґа й Маґоґа, чекати приходу антихриста й кінця сьвіта і бачити в побідних імператорах (Гераклїю, Михайлї III) пробуджених посланців божих. Такі східно-християнські, оброблені в византийськім письменстві, представленя вважають головним жерелом леґенд у ново-европейських народів про захованих під землею героїв.

[1]) Ми представляємо таку схему сих ідей у західному сьвітї; але й у самім Ірані македонське завойоване і по тому боротьба з Римом і Византиєю дали і национально-мессіянїстичну течію, котра, як побачимо далї, мусїла своєю дорогою мати вплив на захід.

[2]) Авторітетні вчені ставлять час остаточної редакциї сих об'яв у VIII ст. (Ґутшмід коло 718) або в XI ст. і Деллїнґер, котрого статя „Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit“ у Histor. Taschenbuch Равнера, що вів далї Ріль, V, дуже важна для сеї справи.

Із сих лєґенд найбільше звісні стали нїмецькі. Вони-ж і найстараннїще оброблені науково. Остатнїми роками сим лєґендам присьвячено дуже доклядні працї Ґеорґа Фойґта (G. Foigt, Die deutsche Kaisersage, в Historische Zeitschrift, v. (G. Sybel XXVI, 1871 р., ст. 131—187) та Жиґмонта Ріцлєра (S. Riezler — Zur Deutschen Kaisersage, ibid. XXXII, 1874 р. ст. 63—75), після котрих роспйський учений А. Н. Веселовский з великою докладністю обробив жерела нїмецької лєґенди в цїлому й частинах у „Откровеніяхъ Меѳодія“ та анальоґічних їм византийських писанях і їх західних наслїдуваннх, — у статях „Опыты по исторіи развитія христіанской легенды“: I) Откровеніе Меѳодія и византійско-германская императорская сага; II) Легенда о возвращающемся императорѣ; III) Легенда о скрывающемся императорѣ (Журналъ Минист. Нар. Просвѣщ. 1875, IV і далї). На жаль, на українські відгуки сих лєґенд роспйський академік не звернув уваги[1]). На підставі названих праць історія розвитку нїмецької лєґенди представляє ся так: ідею про невмерлого, а ховаючого ся антихриста прикладено в Італії до ворога папи, Фрідріха II Ґогенштавфена, котрий, до речі, мав і своїх самозванців, як і Нерон-антихрист. Із часом у Ґерманії вороги папської церкви стали чекати появи сего імператора вже яко национального мессиї, котрий, між инчим увільнить сьвіт від попів, як гріб Господень від Турків. За реформациї тай далї, в часи конфлїкту ґерманських імператорів австрійського дому с Турками, котрі встигли заняти й Константинополь, остатнїй мотив лєґенди розвив ся більше, тим часом як перший, протипопівський, затер ся. Заразом мало-по-малу змінялн ся й матеріяльні обставини сюжета: про імператора думали зразу, що він схований незвісно де, потому, що він мандрує й ховає ся в руїнах рїжних замків, нарештї в серединї гір, при чому лєґенда почала льокалїзувати ся: в Унтерберґу (коло Зальцбурґа) або Кіффгайзері (в Турингії, де в XV ст. стояв уже в руїнах старий замок саксонських імператорів, у котрім бував і Фрідріх Ґогенштавфен) і т. и. По тому лєґенда почала причіпляти ся до рїжних инчих імен, і давнїщих (Фрідріха Барбаросси, через

[1]) Ми ще не маємо під рукою нової невеличкої нїмецької працї J. Häussner'a, Die deutsche Kaisersage (Bruchsal, Druck von D. Weber 1882 р., ст. 49 § Programm). Міркуючи по рецензії Лїбрехта (Götting. gel. Anzeigen, 1882 р., ст. 1466—1472), ся праця похожа на працю д. Веселовского, і своїми ідеями, і поясненєм подробиць лєґенди, в родї сухого дерева, на котре остатнїй імператор повісить свій щит, і т. п.

ім'я котрого розроблено образи про сплячого імператора, до Кароля Великого, Дітріха-Теодориха), і пізнїщих (як принц Кароль, Гофер і т. и.). Тоту форму нїмецької леґенди, котра тепер звісна просьвіченому сьвітови і до котрої близький і наш варіянт, себ-то тоту, в котрій образ сплячого імператора зільляв ся з образом замкненого під землею війська, в додатку обставленого дорогими річами, можна схопити аж у памятках такого пізного часу як XVI—XVII ст.[1]) Із сих варіянтів ми зупинимо ся на зібраних писателем кінця XVII ст. Преторіусом; вони цїкаві яко найближчі до тих, що чинять основу Рікертової вірші, та своєю схожістю з нашим оповіданєм і рівночасно й своїми ріжницями від него. По тим оповіданям, у Кіффгайзерській горі сидить імператор Фрідріх у глибокому снї; борода єго спускає ся далеко на землю зо стола, за котрим він сидить на лавцї. Так найшов єго раз пастух, котрого привів до него карлик. Імператор устав і запитав ся: „Чи лїтають іще ворони коло гори?“ Коли пастух притакнув, імператор сказав, що він мусить спати ще сто років, — і пустив пастуха з великими дарами. Инчим разом у печеру дістав ся селянин, що продав імператорови свою пшеницю[2]).

Устні оповіданя, записані в околицях Кіффгайзера (A. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche etc. Leipzig, 1848 р., ст. 217—223) представляють імператора (просто Фрідріха, або Рудобородого, або Оттона або маркґрафа Ганса) в печері, обставленого скарбами „золотом, вином, кіньми“. Коло него деякі оповіданя містять єго доньку, або господиню, инодї Frau Hülle (Hölle). Коли хто добере ся в печеру (пастух, музиканти й т. п.), то дістає вино або золото, що инодї виглядає як кости або клоччя і аж дома у того, що дістав, показує ся, що се золото. Инодї захід у потайну печеру має сумні наслїдки (пор. там-же, ст. 215—217, Frau Hulle mit den Goldknotten[3]). А в тім, дослїд нїмецької леґенди годї вважати скінченим. На нашу думку, треба ще означити її первісні жерела, що мусять бути ще далї на сходї, ніж Визан-

---

[1]) У Фойґта, ст. 175 — 182. Br. Grimm, Deutsche Sagen, 2-te Ausg., т. I, при 22, 23, 26—28; т. II, при 296, 237.

[2]) Там-же.

[3]) А в тім нагадаємо, що й Методиєвою об'явою при цареви месиї „объявлятся вси кладове въ царствіи его, иже отъ Адама сокровенны суть. Царь же Михаилъ начнетъ давати людямъ богацтво всякое...“

тийська імперія, та докладнїще означити її відносини до посвоячених леґенд инчих европейських народів, і більше західних, як леґенди про Артура, і славянських. Ми не возьмемо на себе спеціяльно сеї завдачі, але позволимо собі подати скілька з'уваг, по змозї не дуже відбігаючи від нашого спеціяльного предмета.

Ще в 1849 р. звісний зендіст Фр. Шпіґель у статї Die Sagen vom Säm und das Sämnahme (в Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, III. B. 245—261) мимохідь звернув увагу на схожість нїмецької кіффгайзерської леґенди з іранськими переказами про особу Сама, зразу божественну, а далї героїчну, і потому повторив своє наближенє в новій працї Eranische Alterthumskunde (1871 т. I, 257—264). Уже в давнїх іранських памятках, частинах Зендавести, Сам являє ся одною з відмін Кересари, іранського Геракля, що воює зо змиями й инчими плодами бога зла. Єго побито в боротьбі, але він живий і тїло єго стережуть 99,999 духів, фравашів.

Пізнїщі памятки, зредаґовані в епоху Сассанїдів (III—VII ст. після Р. Хр.) і зараз опісля, але з давних материялів, рисують нам Сама та єго обставини в образах, що в богато де чому нагадують імператорів, післанців „Откровенія Меѳодія" та їх західних наслїдувань. Так Мінокіред (книга про небесний розум — Sophia) кладе сон Сама, береженого 99,999 фравашів під горою Дамавендом, де замкнений змий Дагака, найголовнїщий плід лихого бога, своєго рода антихрист. Бундегеш (книга про початок, творенє, битиє) пророкає, що коли перед кінцем отсего періода змий Дагака знову вирве ся на верха, Сам, котрого побив нечистий Туранець, устане та вбє єго. Дві инчі книзї, Bahma-yasht і Jamaspanâma, що представляють у формі розмов (у першій сам Заратустра з Оромуздом, у другій Ямаспа, єго сучасник, із царем Ґудаспою) долю сьвіта, головно — Персів, чинять спеціяльні „об'яви", в котрих видне місце займає поява післанців для вратованя Персів від ворогів і лихого бога: „Перед кінцем отсего періода сьвіта настануть великі біди. Вороги невірні нападуть на Персів; буде велика битва, так, що кров обертати ме млини. Тодї появить ся спасительний цар і на час поправить справу. Але зло знов переможе, після чого знов Оромузд викличе спасителя, котрий находить ся далеко (в Китаю або Індиї) і котрого різдво звістить звізда, тай нового пророка. По тому настане страшенна студїнь і переморить людей. Тодї отворить ся Вар (потайний сад,

колись рай) Джемшіда, відти вийде єго нарід і заселить землю. Але зло знову піде по землї, поки не появить ся сам Созіох (мессия сьвіта), але при нїм тодї вирве ся на волю Дагака. Проти сего свого рода антихриста встане, на роскав вищого бога, Сам, котрий наверне самого Дагака на віру Созіоха; настане загальне воскресеніе мертвих, очищенє людей в огни і вони дістануть нове тїло і щастє[1]).

Ми підчеркнули вище в викладї об'яв Jamaspaname епізод про вихід із Вара (саду) мешканців єго з Іємом. Епізод сей Шпіґель чомусь то не наближає до Кіффгайзерської леґенди, а тим часом вказує на такі іранські представленя, котрі в богато дечому ще більше схожі з сею леґендою, нїж самі представленя про Сама, і при тому, бодай частина їх, виложені в книзї так давній та авторітетній у звісному крузї, як Авеста. В другій главі тої частини її, що називає ся Вендідад, оповідає ся про долю Іїми (потім Ієм, далї Джем, Іїма Кшеста, Іїма цар, Джемшід новоперсидської книги царів Фірдусі). Особа ся, Іама в Ведах, належить іще до спільних переказів східно-арійських народів, і в індийських Ведах зберегла ще ясні риси сонячного божества, котре зрештою вже стало й першим чоловіком (у купі с сестрою своєю Іамі), але рівночасно яко „першим, що переправив ся в країну темряви смерти", і царем підземного сьвіта тай предків. У специяльно іранській памятцї, Авестї, Іїма вже віддїлив ся від космічних образів і виходить лише першим із людей, с котрими вступає в безпосередні зносини Агурамузда (Ормузд). Іїма, слухаючи бога, став опікуном, годувальником і дбачем сьвітів, у котрих не було нї холодного вітру, нї спеки, нї гнитя, нї смерти, і котрі наповнили ся худобою, людьми, собаками, птицями і червоним горючим огнем. Се царство раз-у-раз розширяло ся, від молитви Іїми, при помочи золотої списи, що дав єму Агурамузда; але нарештї бог дав єму знати на перед, що настане зима з її бідами, і наказав єму нарисувати на землї чотирокутник, обвести єго стїнами та зібрати туди найбільші, найлїпші, найкращі звірюки кождої породи і замкнути ся з ними. Іїма так і зробив, і живе в тім саду (вара), де сьвітить своє сьвітло, де нема анї суперечок, анї неприязни, ошуки, бідности, слабости, довгих зубів,

[1]) Spiegel, op. cit. та Die traditionelle Litteratur der Parsen, 128 — 134, 181—182; Avesta, I, 33—34; Der Bundehesh übers. von Justi, Cap. XXX, ст. 39—42.

анї инчої непомірности, нїяких ознак того, що зробив людям Аґромайнїус (Аріман). Там сьвітить своє сьвітло, рік рахує ся за день, а птиця Каршіпта навчає мешканців сьвятого закону[1]). Наведений вище вирівок з Авести не означує місця, де ховає ся Іама; але Мінокерід помішує єго вар під землею, а Бундегеш під горою Демкан[2]). Друга частина Авести, Іашт дає трохи инчу варияцию леґендї про Ііма, згадуючи про те, як від него відлетїла, яко птиця, царська величність, бо він почав любити „брехливі бесїди". Тут говорить ся і про те, як демон Спітиура після того розрубує Ііму. Але й тут відлїтанє царської величности відбуває ся тричі, а через те й тут є слїд ідеї про те, що Ііма далї живе в своїм раю, котрого образ рисує й Zamyad-yast словами однакими з Вендідадом. Коли в-друге величність відлетїла від Ііма, тодї її ймив Трастаона (Ферідун у Шахнаме), що й побідив змия Дагаку, сотвореного лихим богом, ворога Ііми і людей[4]).

Авеста дійшла до нас уже в вирівках, ось чому ми й не можемо міркувати про те, як мирило ся у давніх Іранців противенство межи двома згаданими вище варіантами оповіданя про Ііма та єго рай. Але ми бачимо, що в пізнїщих іранських релїґійних книгах переважувало таке представленє, що Ііма живе під землею, і до него додавало ся ще й те, що він у свій час вийде на верха, так само як у свій же час вирве ся на волю й єго ворог — змий Дагака, побитий, але, по сим пізнїщим книгам, не вбитий Трастаоною.

Таким чином уже в леґендї про Ііму ми маємо всї елєменти европейських оповідань, що нас займають. Сї елєменти, причіпляючи ся остаточно до первісних натуралїстичних мітів, могли, звісно, повстати і в кождій инчій країнї[4]), але вони розроблені специяльно в іранських вірованях, згідно з ідеями дуалїстичними, котрі, хоть находять ся майже в усїх релїґіях, але з найбільшою льоґічністю та подрі-

[1]) Avesta übers. v. Spiegel, т. I, ст. 70—77.

[2]) Ibid, ст. 69. Einleitung in die traditionelle Litteratur der Parsen, т. I, ст. 140—171. Eran. Altherthumskunde, т. I, ст. 528, Avesta, т. III, LIX, Der Bundehesh, übers. von Justi. c. XXX.

[3]) Avesta, übers. von Spiegel, т. III. ст. 175 і далї (Zamyad-yast).

[4]) Подібні оповідання бачить Ilio (Sagnet om Holger Danske, ст. 76—77) навіть у Мексиканців у вірованях про Квецалькоатля. А в тім, подробиці образів, у яких Тольтеки, а за ними й Ацтеки, представляли

бністю розроблені власне в іранській релїтії. Через те власне іранські леґенди сего круга й розширили ся серед сусїдніх Іранцям, а по тому й дальших народів. Се розширене стало тим більше можливим, що Іран за Сассанїдів був першою державою західної Азиї, котра піддержувала живий культурний обмін з одного боку — з Індиєю, котрої буддизм розширював ся тодї в Афґанїстанї і с котрої Іранцї винесли тодї переклад байок, по тому переданий через Арабів (Kalila ve Dimna) всему заходови, а з другого боку з Жидами та християнами, котрі (особливо переслїдувані в Византійській імперії) мали свої школи у Вавилонії, що належала до Сассанїдів[1]).

Навіть у індийських буддистів, котрих віруваня й оповіданя самі так далеко розширили ся на захід, можна побачити відгук займаючої нас іранської леґенди в оповіданю про першого ученика Будди-Сакіамуні, Кассияпу, що пішов у гору Кукката-Пада та лишить ся там, аж поки не появить ся новий Будда, Майтрея[2]).

В передній Азиї відгук подібних вірувань пережив навіть войовничий напір ідей ісламізму. Ріжні магометанські секти, головно шіїтські, зберігають у себе віруваня про сьвяті імами, що буцїм то не вмерли, а живуть у чудесних печерах, відки вийдуть у свій час, аби знищити нечестивість і достачити тріумф у цїлім сьвітї правдивій вірі пророка[3]). С таких вірувань для нас особливо цїкаве те, що йде до імама Алї, котрий, коли его переслїдували вороги, обернув ся до бога, був підхоплений небесною силою, перенесений за Йордан і схований від людей до рішучого часу[4]).

Так само пережили епоху процвитаня старої іранської релїтії й оповіданя про лихі істоти, замкнені під землею. Такі

собі віддаленє, сон і будуще повернене сего бога (жреця), досить далекі від звісних образів народів старого сьвіта. (Див. Réville, Histoire des religions, т. II. La Réligion du Mexique, de l' Amérique centrale et du Perou, ст. 71—84).

[1]) Див. про се між иншим у Шпіґеля, Avesta, т. I. ст. 23—26. Тодї були християне, що клали Зороастра межи передтечами Христа. А в тім, іще давнїще певна симпатия християн до Ірану відбила ся в оповіданю про магів, що поклоняли ся дитинї Христу.

[2]) Spiegel, Avesta, т. I. ст. 37—38.

[3]) D' Herbelot. Bibliothèque orientale, слово Mahadi (бажаний, мессия). Freitag, Chrestomatie Arabe, ст. 162.

[4]) Pio, Sagnet om Kolder Danske, ст. 75.

особливо образи, котрі находимо в книзї 1001 день, в оповіданю про демонів, замкнених у серединї гір Соломоном, на котрого у теперішніх мусульман загалом перенесено чимало вірувань про найстарших героїв[1]). Ми ще будемо мати нагоду вернути ся до сих образів. Тепер завважаємо, що вони мусїли мати вплив і на повстанє образів про замкненє Александром Великим нечистих народів.

Що до Жидів, то навіть, полишаючи на боцї старші ідеї, що повстали в епоху неволї вавилонської та старо-персидського царства, — з епохи їх пізнїщих мессіянїстичних сподівань, маємо книгу Abgat-Rocell, котру можна вважати за безпосередну перерібку згаданих вище іранських об'яв. У нїй між инчими пророкає ся прихід мессиї, сина Йосифа, що побідить християн і верне в Єрусалим посуду сьвятинї, по тому поява Арміта (своєго рода антихриста), боротьба з ним архангела Михайла та пророка Ілиї; при появі Ілиї, взятого на небо, оживуть мертві, похованї в Єрусалимі, й Ілия та мессия, син Давидів, жити муть у сїм містї тисячу років, після чого настане друге воскресенє мертвих і страшний суд[2]). Сильно нагадують іранські пророцькі книги і богато місць у книгах жидівської Сивельлї, засвоєних потім і християнами[3]).

Порівнуючи Откровенія Меѳодія з названими вище іранськими книгами, годї не висказати здогаду, що й ся памятка византийського письменства натхала ся безпосередно або посередно іранськими об'явами, то й передала іранські представленя й европейським народам. Сей здогад найде для себе анальогію в розширеню власне через Іранців индийських байок Каліли й Дімни, та оповіданя про Варлаама і Йоасафа, для котрого найдавнїщі християнські редакциї на певно кажуть догадувати ся іранського посередництва межи ними і житєм Будди. Але окрім того іранські образи про завмерлого або замкненого під землею релїгійно-национального героя, тай їх передньоазиятські відгуки, мусїли йти на захід і самі

[1]) P. Langlois, Les Mille et un jours, день 185—186 і п. Західнїщі відгуки подібних оповідань див. напр. у статї д. Вс. Міллєра: „Кавказскія преданія о великанахъ, прикованныхъ къ горамъ", у Жур. Мин. Нар. Просв. 1893 р. сїчень.

[2]) Avesta, Spiegel, т. I, ст. 36—37.

[3]) Див. особливо III книгу E. Delaunay, Moines et Sibylles dans l' antiquité Judeo-Greque, ст. 360 і далї.

собою устною дорогою. Такий рух мусїв між инчим помагати переміні в устних европейських оповіданях, узятих ними з византийського письменства, антипатичних образів замкнених Александром Македонським нечистих народів на симпатичний образ товаришів спячого, национального мессиї, котрих прототипом треба вважати тих 99,999 духів, що стережуть тїло Сама. Декотрі полудньїшно-славянські редакциї теми, посвяченої з кіффгайзерською леґендою, мають на собі явні слїди такого устного переходу зі сходу. Така напр. сербська леґенда про те, що коли Марко королевич ув остатнїй своїй битві, побачивши, що товаришів его погибло стілько, що люде й конї плавали в крови, підняв руки до неба і сказав: „Боже, щó менї тепер дїяти?!“, то бог перенїс его в незвісну печеру, де він і вснув, засунувши свою шаблю в каміне; коло него спить его кінь; шабля мало-по-малу висуває ся на верха, а кінь зїдає пашу; коли шабля висуне ся зовсїм, а кінь іззїсть усю пашу, Марко вийде знов на сьвіт[1]). Отся леґенда — очевидний відгук леґенди про Алї. Рівночасно болгарські представленя про Марка мають на собі слїди іранських леґенд: Марко сидить ув одній печері, кінь его в другій, а собака его в третїй; прийде час, коли він вийде й визволить Болгар від Турків, а тим часом він обставлений самодивами, халями (істоти в роді самовіл = самодив = вил, лише лютіщі та страшніщі) та змиями, котрі всї приносять ему звістки з усюди і служать ему, сповняють его волю[2]). Сей взірець нагадує Джемшіда в представленю Шаг-наме, по котрому іранський цар з'умів піддати собі демонів, що служили ему до его прогрішеня, гордощів[3]). Може й ті гірські птицї, що лїтають коло пристановища нїмецького імператора, не що инче, як відгуки сих слуг Джемшіда та Марка.

Західно-славянські оповіданя, с котрих більше звісні чехоморавські, такі близькі до нїмецьких, що тепер важко сказати, котрі з них старші та оріґінальнїщі. Такі напр. чеські опові-

[1]) У Караджіча, Серпски Ріечник, ст. 346. Друга леґенда, также, тай у Болгар, Grohmann Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, т. I, ст. 10), про те, що Марко втік у печеру, коли побачив у-перше зброю, котрою й „остатня дрібниця може вбити юнака“, се пізніща поблекла вариация старої теми.

[2]) Периодическо списание на Българското книжовно дружество. Май и юний, 1885 р. ст. 445 – 446.

[3]) Livre des rois, trad. par J. Mohl, 1876 р., т. I, ст. 33.

даня про короля Венцеля, що живе в горі Блянїку[1]). Але моравські оповіданя зберігли явну вказівку на те, що вони повстали безпосередно під впливом книжних уяв про Александра Македонського, перероблених устним впливом; у горі Бухляв або Радгост заховано буцїм то військо Їой-Маїой, але воно прихильне Мораві, бо звеличить її[2]).

Порівнуючи тепер із виложеними вище оповіданями наше українське, ми бачимо, що воно в богато де-чому близьке до народніх чеських і пізніщих народніх нїмецьких. Чи се значить, що воно, коли не є зовсїм відгуком тих західніх форм отсеї леґенди, то було під їх впливом, чи що наше оповіданє чинить посередню форму межи найстаршими азиятськими та византийськими варіантами та сими західними? Ми не зважуємося відповісти рішучо на сї запити, вже через те, що маємо під рукою поки що один варіянт С. Баронча з останками инчих, але ми вважаємо можливим подати читачам і дальшим дослїдникам скілька з'уваг на користь давности українського варіянта.

Головна ріжниця сего варіянта від західних у виведеню на сцену не лише национального героя, замкненого в горі царевича, але й ворога — Буняка. Цїкаво, що вже в нашій лїтописи поява Половцїв була першою причиною до перенесеня до нас византийської редакциї леґенди про замкнені Александром Македонським нечисті народи (див. вище). Можна дога-

[1]) Зо скількох оповідань, що наводить Grohmann про гору Блянїк, ми виложимо тут лише два. Раз прийшов до коваля, що жив недалеко від гори, незнакомий, що повів єго за собою й завів у гору. Там коваль побачив лицарів, що сидїли на конях, склонивши у снї голови на шию коней. Незнакомий наказав ковалеви підкувати коней, але так, аби не збудити спячих. Кінчаючи роботу, коваль штуркнув одного лицаря. Той пробудив ся й запитав: „Чи вже пора?“—„Ще нї, сказав незнакомий і загрозив ковалеви пальцем. За роботу коваль дістав старі підкови, котрі, як показало ся, коли він вийшов на сьвітло, були золоті, але за те вийшло, що він пробув у горі цїлий рік і що єго вважали вже за вмерлого. — В другім оповіданю селянин, пішовши в зелені Сьвята шукати свого пропалого коня, настигає на момент, коли гора отворила ся, і чує, як лицарі встають і питають: „Чи вже пора?“ — Він те-ж пробув рік. У третім оповіданю сьміливець, що пішов у гору, пробув там 100 років.

[2]) Чеські та моравські леґенди див. у Grohmann'a, Sagen-Buch von Bōhmen und Māhren, ст. 13—61. Henne am Rhyn, Die deutsche Volkssage, ст. 527, 528 (із Vernalecken, Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich) та Ніо й Веселовского.

дувати ся, що подібне оповіданє зайшло ще в половецьку епоху і межи нарід, при чому сї замкнені до часу і по тому виходячі люде представляли ся зразу військом ворога, Буняка; аж опісля вже се оповіданє переробило ся на вариянт Баронча, може зіллявши ся із зайшлими до нас инчою дорогою леґендами про пробуток під землею национального мессії[1]). В користь такого здогаду промовляє й істнованє надрукованого у Чубинського (Труды экспедиціи въ юго-западный край, т. I. ст. 3) колись то „воінства Буняк", котрому належить повстанє валів і гір.

Але і в теперішній своїй формі леґенда Баронча має в собі декотрі подробиці, що дають підставу догадувати ся про її значну давність. А найперше те, що Буняка присуджує королевича на замкненє за те, що він *не по правдї поступає*, стаючи на бік цариці, котра зломила слово. Сю подробицю можна зближити з мотивом другого вариянта леґенди про Ііма в Зенд-Авестї, по котрому Ііма втратив свою царську величність, коли „*почав любити брехливі розмови*". По сему вариянтови (див. вище) величність Ііма відлетїла від него і на него напав демон. Ми бачили, що се місце в Авестї не помирено з инчим, по котрому Ііму не розрубано, а лише его царство вменчено та усунено від решти сьвіта. Але в устних редакциях оба сї вариянти мусїли годити ся, бо в пізнїщих іранських об'явах сказано, що Ііма живе далї під землею. Через те дуже можливо, що вже в давнім Ірані був вариянт, по котрому Ііма сховав ся в землю від переслїдувань демона, найшвидче Аці-Дагака, що в Бундегеші названий убивцем Ііми. Сей Аці-Дагака (в основі котрого лежить *а ґ і*, змий, що хапає воду, персоніфікация хмари, с котрою боре ся громовик Індра) в Авестї представлений яко найстрашнїщий плід лихого бога, змий с трьома головами, трьома ногами, шістьома очима, — в пізнїщих редакциях трохи з'антропоморфізований. У Фірдусі, котрий зводив до купи книжні й устні перекази в XI ст., приспособляючи їх до мусульманських вірувань, Дагака появляє ся вже арабським царем у Вавилонї Зогаком, але зо змиями на плечах

[1]) Уважаємо не зайвим застерегти ся що до того, що в леґендї Баронча герой називає ся польським королевичем. По перше, збірник Баронча не робить вражіня докладности записування, а по друге в Галичинї часто нарід називає свою землю Польщею, зовсїм не маючи себе за Поляків. Так і в Херсонській ґуберніі Вкраїнцї часто звуть українську Київську ґубернію Польщею, при чому дуже добре відріжняють її мешканців від Поляків.

і в усякім разі головним ворогом Джемшіда, що втратив право на райське царство за свої гордощі та нехтованє пошани бога[1]). У мусульманина Фірдусі Джемшід утїкає перед Зогаком і по тому гибне, але очевидно, що се вже зовсїм пізна перерібка лєґенди про Ііма, а в середущих межи старо-іранською та Фірдусієвою редакциях сеї лєґенди мусїла істнувати така, по котрій Джемшід сховав ся під землю перед Зогаком. Від подібної редакциї, звісно, устної, мусїла піти й тота, котру записав Баронч і в котрій таким чином королевич є відгуком Джемшіда, а Буняк Зогака, Дагака.

Цїкаво, що Буняка в наших народнїх переказах має на собі ще й инчий слїд іранського впливу. В згаданій вище звістцї Чубинського сказано, що в Луцькім повітї істнує віруванє, по котрому „походженє могил надає ся якомусь воїнству Буняк, що пройшло увесь сьвіт і на місцях свого пропочинку робило могили, насипаючи при тому землю своїми чобітьми". Ся, дуже вже з'антропоморфізована і не дуже повна звістка нагадує подробиці в виложених у Баронча лєґендах про Буняку, по котрим насипала гори цариця Олена, тїкаючи від Буняки; в оповіданю Семєнського вали появили ся від того, що княгиня Ольга, перекинувши ся в миш, рила ся під землею. Коли взяти сї віруваня на купу, то наша думка звертає ся до опису походженя гір у Бундегешу, де увесь сьвіт повстає через боротьбу межи добрим богом і злим, при чому специяльно гори повставали після того, як Аріман, розлючений усьпіхом творива Орімузда, зарив ся під землю[2]). Таким чином віруванє про сотворенє гір і могил Бунякою мусить бути частиною тих українських дуалїстичних представлень про сотворенє сьвіта, що так відомі з етноґрафічних збірників (див. остатню примітку), з праць Буслаєва (Истор. очерки I, 438 і далї), Афанасьєва (Поэт. воз-

[1]) Livre des rois, trad. p. J. Mohl, т. I, ст. 37, 41 і д. Зазначимо, що в Фірдусі Джемшід перед прогрішенєм являє ся збирачем скарбів: пор. царя Михайла у Меѳодия, нїмецьких імператорів і нашого королевича.

[2]) Der Bundehesh, übers. v. Justi, гл. VIII. Пор. друге українське віруванє про те, що гори повстали на місцї боротьби чорта з архангелом Михайлом (Чубинський, Труды т. I, ст. 39—40), або що гори зроблено с частин землї, украденої Сатаною, коли Бог післав єго добути з води сїмя землї (у Драгоманова, Малор. Нар. преданія и разсказы, ст. 15, 89—91; Чубинський, op. cit. ст. 141—144; „Основа", 1862, червень, ст. 59—60).

рѣнія славянъ на природу, II, 459 і далї), Пипіна (Истор. слав. литературъ I, 81 і и.). Сї вірування, в котрих учені старої, ґрунтової (націоналїстичної та народницької школи) бачили останки споконвічних славянських вірувань, справдї (як ми се надїємо ся показати в окремім дослїдї) іранського походженя і зайшли до нас не лише через болгарських богумилів, котрі самі були не що инче, як пароелї іранського манїхейства, але й через посередництво турецьких племін, у котрих вони те-ж істнують[1]). Буняка в сім вірованю первісно по-просту став на місце Сатани і чорта инчих повнїщих оповідань[2]). Сей чорт Буняка, а не Олена мусїв первісно проривати землю, перекидаючи ся в миш. За іменем Буняка образи сего вірованя перейшли і в казку про те, що він переслїдує царицю Олену, і тут переробили ся так, що вже сама царица копала вали.

Таким чином тілько що розібрані леґенди про Буняка видають ся нам не чим инчим, як пароелями іранських леґенд про Джемшіда, Арімана та его плід Дагаку, відгуками досить невиразними та запутаними, і через те, що вони проживали довший час серед нашого народу, і через те, що вони дійшли сюди не безпосередно, а через посередництво племін, що заселяли наші степи. Сам про себе факт заходу межи наш нарід іранських переказів і через таке посередництво не може дивувати нїкого тепер, коли дослїдники відкривають усе більшу участь іранського елемента в т. назв. скитській людности, коли виходить, що іранське племя Осетинців було колись то далеко більше розпросторене на півночи, нїж тепер[3]). Нарештї тепер звісно, що полїтичний і торговельний вплив іранського царства Сассанїдів сягав досить далеко на північ з обох боків Каспійського моря і навіть по Волзї, на берегах котрої находять ся іранські монети, а теперішнїй Туркестан, Теджент, Мерв і и. були остат-

[1]) Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, т. I, ст. 175—184 (сотворене сьвіта), ст. 285 сотворене чоловіка, собака й чорт; пор. у Драгоманова, Малор. нар. преданія ст. 91.

[2]) Далї ми побачимо инчі приміри пототожденя чорта з Буняком.

[3]) У Київській ґуберніі Чигиринського повіту є село Осота, де між инчим найдено рїжні металїчні річи і в тім числї статуетку пріапічного характера (Похилевичъ, Сказанія о насел. мѣстн. кіевск. губ., ст. 691). Ми чули, що саме такі річи й статуетки находять ся часто в могилах на півночи Кавказа і спеціяльно в Осетиї. Про розпросторене Осетинів у бассейнї Дона і навіть в околицях Ольбії в скитську епоху див. у д. Вс. Міллера, Этнографическіе слѣды иранства на югѣ Россіи, в Журн. Мин. Нар. Просв. 1885 р., окт.

нім пристановищем старо-іранської культури, навіть і тоді, коли головні іранські землі завоювали мусульмане. Отже в тоту сассанїдську епоху і після неї пересували ся через туранські та каспійські степи ріжні племена, що мали по черзї в руках наші степи, захоплювали іранської культури і традиций і передавали потім елєменти їх і нашим предкам. Розібрані нами леґенди про Буняку чинять частину сего здобутку.

Образи сих переказів на стілько в'їли ся в тямку нашого народу, що він їх прикладає майже до сучасних осіб. Так, кажуть, у Галичинї оповідають про славного опришка (гайдамаку) Довбуша, що він буцїм то не вмер, а живе в Чорногорі (в Карпатах) у печері, зачарований своєю зависною любкою. Там сидить він, рахуючи гроші, котрі сховав. У певні дни він виходить відти зі своїми товаришами, і єго часто там бачили Гуцули. До самого-ж житла Довбуша треба йти трьома зелїзними дверима; але тота печера така глибока, що богато з тих, котрі з захланности хотїли добути Довбушеві скарби, погибли в ній. Окрім того Довбош сам затягає до себе кождого, хто наближає ся до єго жита, і не випускає назад. Такими бранцями він скріпляє своє військо, с котрим, коли мине час сили чарів єго любки, він вийде на сьвіт і пімстить ся на тих, що єго ошукали. Инодї Довбуш навідує ся до своєї жінки, котра живе в печернім домі коло Полянського, зачарована зависницею. Тодї в тім домі (скалї) чути музику й пісьні, видно сьвітло й людей і межи ними Довбуша[1]).

Недавно один Галичанин, що був у Київській ґубернії, подав, що там істнує леґенда про безсмертність Тараса Шевченка, що він буцїм-то находить ся в Сибірі, прикований до стовпа, що стовп той уже підогнив, а коли зогниє зовсїм, то Шевченко верне ся до своїх[2]).

Цїкаво порівнати сї два українські перекази з великоруським про Ст. Разіна, що подав Костомаров у звісній моноґрафії[3]).

[1]) Grohmann. Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, т. I, ст. 11—13. Не знаємо чи і на скілько послужив народній переказ основою вірші Осипа Федьковича „Король Гуцул“ про те, як короля Гуцула покарано за те, що вмішав ся в боротьбу богів (білого і чорного) замкненєм єго в Сокільську гору (коло Кутів), де він сидить із своїм військом, а довкола лїтають соколи („Дѣло“, 1886 р., нр. 38). В загалї треба на ново перевірити перекази про Довбуша.

[2]) „Дѣло“, 1886 р., нр. 38.

[3]) Костомаров, Историч. монографіи, т. I (вид. 1863 р.) ст. 319 — 380.

Сей переказ рисує славного розбійника рисами героя не симпатичного (як ті славянські перекази, котрі ми доси розбирали, виключаючи хиба Довбуша), але антипатичного, антимессії.

По сему переказї Росияне, вертаючи ся з полону, ішли через Персию та побачили раз дїда, котрий спитав їх: чи не засвічують на Руси в церквах лойових свічок замісць воскових? Дїд сказав їм, що він Ст. Разін і его земля не приняла за его гріхи, і живе він у горах, де змиї ссуть его серце. Два змиї вже відлетїли від него після 200 років; лишив ся ще один, і коли мине ще сто років, на Руси буде більше гріхів, люде стануть Бога забувати і засьвічять лойові свічки замісць воскових перед образами, тодї Стенька знов піде по сьвітї і буде бушувати гірше ніж перше.

Се великоруське віруване незвичайно близько підходить до персидського оповіданя про Дегіала. У 186-тому дни збірника 1001 день Абулфауаріс оповідає, як він вертаючи ся до батьківщини с полону, куди его потягли ріжні злодії та чудовища, бачив під землею чудовище Дегіала, рід змия-дракона, прикованого до скали. „Юначе, спитало чудовище, відки ти і якому пророку віруєш?“ і коли дізнало ся, що Магомету, то спитало між инчим: Чи гарно сповняють магометане молитви, чи чисті вони і невинні звичаями?“ „Вони сповняють молитви, відповів той, але лишенько! богато їм хибує, аби сповнити приписи Магомета“. „Дуже добре, тим лїпше!“ сказало чудовище. „Розпуста повинна стати загальною... чужоложство царювати ме скрізь, що дня люде переступати муть присягу, їсти свинину, пити публично вино, женщини їздити муть на кони!“ „О, сей час не дуже далекий, відповів подорожний, подібне вже видко.“ Сим словам чудовище зрадувало ся: „О сину Адама, сказало воно з запалом, чи можливо, аби люде були такі грішні? Яку щасливу звістку ти приносиш менї! Значить, настав час менї вийти з замкненя та показати ся людям! Знай, юначе, що я Дегіал, я піду в сьвіт ширити страхіте!“ Кажучи се, він розбив свої пута, але его здержали два ґенії, с котрих один знов наклав на него пута, а другий ударив его стальовим молотом і сказав: „Сиди, сиди, проклятий... твій час іще не прийшов!“ [1]). Додамо ще, що образ Стеньки, котрого ссуть змиї, анальоґічний з образом Зогака в Шаг-наме, де він уже представлений чоловіком, у ко-

[1]) Lacroix, op. cit. ст. 412—413.

трого від поцілунку Арімана виросли на плечах два змиї, що вічно поновляють ся, коли їх відрізати, і годують ся людськими мозками[1]).

Надіємо ся, що ся нова паралєля між іранським і великоруським переказом іще раз потвердить і давнїщі наші здогади про перехід инчих славянських переказів, що більше безпосередно підходять до нашого предмета[2]).

III.

Початок лєґенди С. Баронча: чудовищний паразит. Подібний початок у галицькій казці д. Франка про понижену царівну. Так само в казках полудньшно-европейських; в казці про претенсіональну наречену та людей с чудесними прикметами. Індийський первовзір остатньої казки про вперту або фатальну царівну-наречену. Її европейські відміни: полудньшньо-европейська, середня, північно-східна. Походженє казки д Франка від середньо-европейської відміни. Походженє мотива про чудовищного паразита в казках східньої частини середньо-морського бассейна. Случайність звязи сего мотива з оповіданєм про Буняку і приставки єго до лєґенди про королевича під землею Казково-епічний характер імени царицї Олени.

---

[1]) Livres des rois. trad. p. Mohl, т. I, ст. 45.

[2]) Для повноти нагадаємо тут і великоруське віруванє про схованє від Батия місточка Б Китежа, що буде невидне до страшного суду (Сказаніе, див. при книзї Кірєєвського-Безсонова, Пѣсни, т. IV, 2 від CXLIII і далї, та Ґаїісского „У невидимаго города Китежа“, Древн. и Нов. Россія, 1877 р., нр. 11). В основі сего оповіданя лежить мабуть давнїй культ озера Сьвітлояра та оповіданє про пальові будівлї (див. Майнова, На нантскомъ конгрессѣ и въ Бретани. („Знаніе“, 1876 р., марот, ст. 16), але єго потому перемінили роскольницькі книжники, приклали до нападу Батия та до месснянїстичних ідей; через те ми тут єго й згадуємо. Богатьом подібним оповіданям в Европі надано закраску біблїйного оповіданя про Содому та Гоморру.

Увесь сей дослїд був уже написаний, коли ми найшли в „Кіевской Старинѣ“, 1887, кн. IV, на ст. 661—672 в статї „Крестьянскія движенія въ грайворонскомъ уѣздѣ курской губерніи въ 1861—62 гг.“ звістку про подорожнього, що намовляв селян: „Не слухайте панів. Іде цар Михаіл; він був замкнений до сего часу за 2 зелїзними дверима і 6 замками, а тепер вийшов на волю. Йде він не один, а з ним велике воінство, і хоче він знищити всїх панів на руській землї...“ Не вважаючи на новіщі риси, в сїм „внушеніи“ навіть імя царя Михаіла взято з середньовікових византийсько-славянських книжних пророцтв. Пор. у д. Веселовского.

Звертаємо ся тепер до покиненого початку леґенди С. Баронча. Коли, як ми бачимо, вся тота леґенда не має нїякої звязи з історичним Буняком, то й її початок не має нїякої внутрішньої звязи с самою леґендою. Саме такий вступ ми находимо в початку казки, записаної д. Франком у Галичинї (в с. Нагуєвичах коло Дрогобича) і надрукованої ним у статї „Старинна романьско-германьска новеля въ устахъ руского народа“ („Зоря“ 1883 р., нри 2—3). Тут царівна, не бажаючи виходити за муж тому, що женихи видавали ся їй дурними, вигодувала в маслї блоху, зробила з її шкури рукавички та й обіцяла свою руку тому, хто вгадає, з чого вони зроблені. На виклик пішов один царевич, що був особливо влюбив ся в неї. Він перебрав ся за шолудивого бідака і по дорозї зайшов до гарбаря, що виправляв шкуру на рукавиці, тай таким чином угадав тайну царівни. Хотя-не-хотя царівна мусїла вийти за шолудивого бідака, що зрік ся всякого богатства і повів жінку в свою батьківщину, де далї грав вибрану ролю, оселивши ся в бідній хатчинї край столиці. Тут він заставив жінку заробляти на хлїб ізразу шинкарством, а коли вояки випили горівку, побили судину тай не заплатили, то казав їй продавати горшки на ринку. Але й тотї горшки побили вояки. Тодї чоловік посилає жінку служити в царській кухнї, відки радить їй приносити домів останки страв. У вечір вона набрала тих страв у горнятка та підвязала їх на пояс, аби не було видко. Але царевич казав їй нести воду в покої. Тілько що вона ввійшла, як заграла музика і царевич ухопив її в танець. Страва обільляла небогу з голови до ніг, і коли вона з сорому впала на колїна, царевич підняв її, питаючи: „А що ти мене не пізнаєш?“ Показує ся, що се й був її шолудивий бідак[1]).

[1]) Д. Франко зближає сю казку з основою Шекспірової комедиї „Вговканє самовільної (The taming of the shrew) і розширенє сеї основи слїдить, за вказівкою твору Сімрока: „Die Quellen des Shakespeare“, по новелям рїжних народів, даючи перед відносній гуманности української новелї. Справдї виложена вище казка зовсім не належить до одної теми з новелею, що стала основою комедиї Шекспіра. До сеї теми належать у нас инчі, на котрі не звернув увагу д. Фравко, надруковані в книжцї Рудченка „Народныя южно-русскія сказки“ та в Чубинського („Труды экспед. въ югозап. край, т. II, відд. 2, нри 33, 34). До парослів сеї ж теми належать у нас кобзарські пісьні про вговканє жінки й тещі (напр у Зап. Юго зап. отд имп. р. геогр. Общ. I, Матеріалы, ст. 35-41 і в „Кіевской Старинѣ“, 1884 р. т. XI, Саврадимка), що вяжуть ся з нїмецькими ре-

В заграничній народній словесности нам звіснї отсї казки с таким початком як у передущій: 1) альбанська (Dozon, Contes albanais, ст. 26 – 33, Le pou), де царівна находить вош у бороді батька, котрий бачить тут чудо й каже берегти звірюку, що на решті виростає до величини цапа, і потім обіцяє свою доньку тому, хто пізнає, що́ се таке (инчий вариянт ув Albanische Märchen, übers. v. Meyer mit Anmerkungen von R. Koehler в Archiv f. Litteratt. Geschichte, XII, 118); 2) грецька (J. Pio, *Νεοελληνικὰ Παραμύθια*, 104) близька до альбанських вариянтів; 3) італїянська (Schneller, Märchen und Sagen aus Wälsch-Tyrol, нр. 31, Die Frau des Teufels; вариянт, помїщений ще в XVII ст. в неаполїтанському збірнику Джіамбатісти Базіля, Pentamerone, g. II, n. 5 Lo Polece, 5, замісьць вошї кладе блоху) та 4) ґасконська (Cénac Moncant, Contes pop. de la Gascogne, 184. Le coffret de la princesse), де царівна робить зо шкури блохи окладинку до шкатулки (вар. у Bladé, Contes de la Gascogne, III, 36, замісьць блохи — блощиця).

Всї ті казки посвоячені з собою не лише своїм початком, але й дальшим змістом; у перших трьох секрет царя й царівни взнає чудовище: чорт або в Базілє — велитень (Uorco), що й бере царівну до себе під землю, відки потім її визволяють люде с чудесними прикметами зору, слуху й т. п. Лише в ґасконських вариянтах чудовищний угадчик затер ся і наречену здобуває простий жених, узнавши її секрет і перемігши, за підмогою чудесних людей, хитрощі її батька.

Подібний початок подибуємо і в казках паралєльних і в частинї посвоячених із передущими. Напр. у казцї сицилїйськім розбійник, що мав голову відьми (рід Синьої-бороди та Кощія Безсмертного), взнавши секрет великої вошї, посїв царську доньку, потому заманив і дві її сестри, але погиб від третьої (Gonzenbach, Sicilianische Märchen, нр. 22). В румунськім казцї про царську доньку та лошатко (Schott, Walachische Märchen, 171) цар каже зробити бубен зо шкур двох вошей і заявити при голосї того бубна, що він віддасть доньку за того, хто пізнає, що́ се за бубен. Секрет узнає дракон чарівник, але зрештою не для себе, а для сина, а царівну ратує лоша, котре родило ся одного дня с царівною, що й везе її,

дакциями сеї теми. Дуже нечемний обхід із женщинами в усїх отих вариянтах, окрім Чубинського, нр. 33, відбирає майже всяку силу патріотичним виводам д. Франка.

перебрану за хлопця, від переслїдуваня дракона. Далї ся царівна сама хапає для инчого царя красуню зо склянної палати і по тому, відкривши свій пол, виходить за єго сина. Нарештї у хорватській казцї (граф і пастух у Krauss'a, Sagen und Märchen der Südslaven, т. I, нр. 63) мотив про велику вош чинить вступ до варияпта історії про придбане значної нареченої простим пастухом, котрий угадує секрет і потому ще перемогає ріжні перешкоди, що поклав єму батько нареченої.

Звівши до купи сї казки, бачимо, що більшість їх (1—4) безпосередно належить до одної теми, а то про людей с чудесними прикметами. Розроблене й розширене сеї теми в Азиї та в Европі прослїдив Т. Бенфей у статї Das Märchen von den Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften, seine Quelle und seine Verbreitung („Ausland", 1858 р., нри 41—45) показавши ясно, що всї казки сеї теми вийшли з індийської, що ввійшла до збірника, звісного під іменем „Двадцять пять історій упиря" (про него ми скажемо в дальшій главі). В сїй індийській казцї, Магадева, донька першого мінїстра, просить батька віддати її лише за такого жениха, що володїти ме якимось найлїпшим даром. Батько здибає ся з браміном, що зладив повіз, котрий може лїтати в повітрю, тай обіцяв єму доньку. Тим часом старший брат дївчини обіцяв її другому брамінови, що має дар усе взнавати, а мати обіцяла третьому, що вміє далеко стріляти й поцїляти за одним звуком предмета. Всї три женихи зійшли ся в непевности. В ночи лихий дух (ракшаза) поніс дївчину на гори Віндія. Всезнавець угадав, де вона схована, стрілець узяв ся вбити ракшазу, а власник летючого повоза дав свій екві̆паж, на котрім привезено дївчину. Батько не знає, кому с трьох віддати дївчину. Упир, оповівши сю байку цареви Вікрамадітії, питає, як би він рішив; цар присуджує красуню всезнавцеви: „бо знанє стоїть вище від инчих прикмет — запопадливости, мужности, терпіня, сили, мудрости й хоробрости".

В сїм рішинцю змисл байки зложеної, індийськими фільозофами. Змисл сей затемнив ся в паросляхъ байки в инчих народів, у котрих вона стала казкою, що розробила фантастичні подробиці[1]). Окрім того в дальшім своїм руху на північ (до

[1]) Огляд нових, опублїкованих після статї Бенфея варияптів див. у примітках R. Koehler'a до сербських казок, Archiv. f. slav. Philologie т. V. ст. 37—38.

Монґолів, у котрих вона є в перерібці історії Упиря, звісної під іменем Шідді Кур) і на захід (від Ірана до західної Европи включно) парослї сеї казки переплели ся с парослями инчих теж індийських казок, особливо казки про те, як простий чоловік, ткач, став мужем царівни, дістав ши ся до її спальнї в подобі бога Вішну на деревяній птиці, в роді Гаруди, птиці Вішну (Th. Benfey. Pantschatantra. II, 48—56; I, 159—162; із безпосердних парослів сеї казки, виданих опісля, вкажемо особливо у Садовнікова „Сказки и преданія самарскаго края", нр. 62), та казку про царівну, що завдає женихам загадки, або дає їм завдачі, — казку, котрої найдокладнїщі варіянти представлають, на нашу думку, оповіданя іранські, напр. у Нізамі, персидського поета XI ст. (виклад див. у Hagen'a, Gesammtabenteuer. нр. LXIII, зам.) і в „1001 день" оповіданє про китайську царівну Турандокт і ногайського царевича Каляфа (Les milles et un jours. Contes persans. trad. par Pétis de la Croix, 1845, ст. 118 і д., день 45 і д.; оповіданє се, як відомо, переробив у XVIII ст. Італїянець Ґоцці на драму, котру Шільлєр переклав на нїмецьку мову[1]). Разом отсї парослї чинять ґрупу, дуже розпросторену у ріжних народів[2]). З виїмкою вступу про чудесну блоху, казка, записана д. Франком, належить до тих парослів сеї ґрупи, де змальовано

[1]) Окрім сего в 1001 дни є скілька оповідань на тему про царівну, що не хоче виходити за муж і лякає женихів, напр. основне оповіданє про царя Гормозу, що входить до царівни, котра запаморочує розуми, в подобі шолудивого садівника (день 121 і д.). До сеї-ж, або в усякім разї посвяченої теми мусить належати й оповіданє про Джемшіда в поемі XI ст. Кересан-Наме, де Джемшід, вигнаний Зогакою, женить ся з донькою кабульського царя, котра годить ся вийти лише за того, хто її переможе (Spiegel, Eranische Altherthumskunde, I, 534—555, Mohl, Livre des rois, I, Préface LXIII), Але ся поема надрукована в калькутськім виданю Шах-Наме (Malcolm), недоступна для нас, бо вона не переведена на европейські мови. Вона певно дуже цїкава для порівнаня і з відомим оповіданєм про сватанє Зіґфріда та Брунегільди, боя Дуная з Настасією Королевішною та тими европейськими казками, де навзаводи в загадках заступлено навзаводами в силї жениха (або сьвітла) і нареченої, як нпр. і в великоруських казках Афанасьєва, нр. 116, 150, в українській у Чубинського т. II, ст. 227—229, у Куліша, Зап. о Южной Руси, т. II, ст. 61 і далї.

[2]) З богатої літератури сеї ґрупи, окрім названих вище, вкажемо тут лише варіянти важнїщі або такі, при котрих можна найти инчі вказівки: Oesterley, Gesta Romanorum, c. 70 (в руськім перекладї Римскихъ Дѣяній, нр. 27); Hagen, Gesammtabenteuer при 10, 63, 64;

понижене гордої царівни висьміяним нею женихом. Найбільше посвоячені с казкою д. Франка парослї сего рода вкладають ся, на нашу думку, у дві відмінї: а) полудньїшно-европейську, в котрій особливо розвитий мотив, як відкиненому перебраному женихови вдає ся (полакомленєм

Grimm, D. Kinder und Hausmärchen, нр. 114; R. Koehler, примітки до італіянських казок у Jahrbuch f. die Romanische und Englische Litteratur, 1866, 30—36 (тутже й жидівський варіянт про чудесних братів) і Goeting. gelehrte Anzeigen, 1868, ст. 1383—4 (про італіянсько-тирольську казку, де навіть загадки однакові з загадками Турандокт); Gonzenbach, Sicilianische Märchen, нри 18, 31, 84; Imbriani, La Novellaja Fiorentina, нр. 36 (Il figliolo del pecorajo); Pitré, Archivio per lo studio delle trad. popolari, I, 57—64, 183—190; Pitré, Novelle popolari toscane нр. 16 (Soldatino): Legrand, Recueil de contes pop. grecs, 39—46 (La princesse et le berger); Bladé, Contes pop. de la Gascogne, III, 12—22(La navire marchand sur terre). Декотрі великоруські казки з теми про хитру та вередливу наречену (напр. у Афанасьєва, нри 116, 131, 132) розглянув, порівняючи їх з похожими західними, д. Веселовский у статї „Повѣсть о Василіи королевичѣ златовласомъ чешскія земли и народныя сказки“ (Замѣтки по литературѣ и народной словесности, т. I, ст. 62—80). З розглянеными д. Веселовским казками посвоячені те-ж у Афанасьєва варіянти нр. 130 (Елена Премудрая), до всеї-ж нашої ґрупи належить і великоруська казка „О семи Семіонахъ“ (Афанасьєв, нр. 84). З українських до займаючої нас ґрупи належать, окрім розібраних тут, у Рудченка, т. II, ст. 78 (Летючій корабель; подібна-ж у великоруськім перекладї в Афанасьєва, нр. 83), у Афанасьєва вар. нр. 106 (Какъ меньшій братъ добылъ царевну въ башнѣ), у Чубинського, т. II, ст. 327—329 (Про сильну царівну пор. у Зап. о Южной Руси Кулїша, т. II, ст. 61 і д. в казцї про Івана Голика), ст. 265—269 (конець казки Про Сучченка, похожий на Летючій корабель) і 269—278 (Про трьох братів, що ходили до батька на могилу ночувать, Про царівну, що седїла на шкляннїй горі, Про дурня Терешка, Єлена царівна). Із сих українських казок „Летючий корабель“ належить до круга казок про чудесних людей; инчіж інтересно порівнати в один бік з аварською (Schiefner, Avarische Texte, нр. IV), а в другий із нрои XLIII Contes populaires de Loraine, Cosquin (пор. там-же, нри X, XI, XII). Зазначимо осібно варіянти, де тема про царівну, що завдає загадки, зільляла ся с темою про дівчину, піддану злому духови, що чинить між инчим основу нашого Вія, котра те-ж вийшла з Індиї: вірменський варіянт із Гакстгавзена, Transaucasica, у Benfey'a Panschatantra, I, 445—448; Hahn, Griechische und Albanische Märchen, нр. 21; Чубинський, т. II, ст. 113—132. Цїкаве в богато де чому переплетене поеми про наречену із загадками с темою про кровосумішку, що вийшла в новоевропейських оповіданях з історії про Едіпа (также з загадками) відтягло би нас далеко в бік, то ми обмежимо ся лише вказанем єго в казцї ментонській (Romania, 1881 р., 244—245) і тосканській (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, I, 183—190). В обох герой, плід кровосумішки, натягає рукавички зо шкури своєї вмерлої матери.

на ріжні чудесні товари) заставити горду царівну переспати з ним ніч, після чого її вигонять із дому; взірці сеї відміни дає неаполітанська казка (у Базіле день IV, новеля 10, La superbia castegata) та сицилійські (Gonzenbach, нр. 18; Pitré, Fiabe, novelle e racconti siciliani, нр. 105)[1]) і в) середньоєвропейську, в котрій більше і при тому самоpідно, розвитий мотив покараня царівни невдатними й понижаючими заняттями; прпміри сеї відміни дають бр. Ґрімми (нр. 52, Der König Drosselbart або Brösselbart) і Ад. Кун (Westfalische Sagen, Gebräuche und Märchen, II, нр. 17, 251—255, Die drei Bälle, пор. там же нр. 13 ст. 239—243, Die drei Bünde[2]).

---

[1]) Инчі італійські варіянти, котрих ми не маємо під рукою, вказані і в частині зрезюмовані у пані Ґонзенбах і Пітре. На італійські варіянти похожий і потурґальський (Cochlo, Contos pop. portuguezes (Knust, Ital. Märchen, нр. 9, царевич яко пекар, у Jahrbuch für Rom. und. Engl. Litteratur, 1866, ст. 349) дуже відхилив ся від своїх свояків: у нім затерли ся подробиці намови царівни, лишило ся тільке пробоване її бідністю, при чому усунено проби її злодійства. Се найчесніщий і найгуманніщий варіянт.

[2]) До сих нїмецьких казок, особливо Ґріммівських, причеплені французькі (Sebillot, Contes pop. de la Haute Bretagne, I, нр. 23, La dedaignasie punie; Cosquin, Contes pop. de Lorraine, нр. 44, La princesse d' Angleterre) та ірляндські (Kennedy, Firesidy stories of Ireland, II, 114). Перша половина нр. 17 у Kuhn'a, та старонїмецька вірша (досить гидка) Die halbe Birne (Hagen, Gesammtabenteuer, нр. X) вяжуть названі нїмецькі варіянти зо скандинавськими (Norvegische Volksmärchen, ges. v. Absjörnsen und Moe, deutsch v. Bresemann, II, нр. 15 і Grundtvig, Gamle danske Minder, III, 1, у д. Веселовского). Инча норвезька казка (Bresemann, II, нр. 8.) разом зі словацькою (Божени Нємцової, Sebrané spisy, VII, 213 і н. у д. Веселовского) і нр. 14 Simrock, Deutsche Märchen, що заводять чудесні предмети, в роді скатерти самобранки, котрими герой приманює царівну, чинять третю відміну, північно-східну, котра посвоячена в один бік із великоруськими казками (у Афанасьєва, нр. 136 і 133, у Рибнїкова, Пѣсни, т. III, нр. 57) та зо староруським оповіданєм О Василіи королевичѣ, а в другий з ісляндською заґою XIV ст. Clarus Saga, що, як признає ся автор, епископ Йона Ґельдерзон, зроблена по латинській вірші, найденій у Франції (Clarus Saga, 1879 р., Lund; резюме в Romania, 1879 р., 479–480 і у д. Веселовского). Початок заґи сходить ся с початком старонїмецької вірші про царівну із загадками (Gesammtabenteuer нр. XLIII). Зазначимо окрім сего, що нр. 116 (вар. у Афанасьєва) як і українські казки про Івани Голика, мають риси посвоячені з заґою, а варіянт *a* нр. 116 сходить ся с початком нр. 13 у Куна, де царівну хапають чудесні люде, в роді героїв нашого летючого кора-

Ми думаємо, що середньоевропейська відміна вийшла з полудніїшньої, як се видко виразно на больонськім варіянті Brisla in barba (Propugnatore, VII, 15). Саму-ж полудніїшню відміну, та в частині й третю можна вивести з персидської казки про царя Гормоза, перебраного за шолудивого садівника (міхур на голові) у царівни Резії, котра запаморочує розуми мужчин своєю красою, та котру потому саму Гормоза очаровує сьпівом і танцем, хоть тепер у 1001 дни конець сеї казки змінений, підладжуючи ся до инчих мандрівок сего царя[1]). Перехідна форма межи казкою про царівну зберігла ся, як нам бачить ся, у сербській казці у Караджіча (Српске нар. приповјетке, нр. 23; вона-ж у Krauss'a, Sagen und Märchen der Südslaven, I, нр. 101, пор. тамже, II, нр. 131), де окрім того подробиця про те, що безталанні женихи перекидають ся у вівці, зближає ся з епізодом у кінці основної історії 1001 дня. А що рівночасно инча подробиця сербської казки, підгляненє щасливим женихом значка на тїлї царівни, подибує ся і в великоруській казці (у Афанасьєва, нр. 131), досить запутана і блїда, то треба тим більше думати, що займаючі нас парослї казки про понижену царівну віддїлили ся від парослїв казки про царівну із загадками ще на Сході[2]).

Що до казки д. Франка, то вона, особливо в другій своїй половині, де описано невдатну торговлю царівни, її службу в кухні і нещасливий танець, близько підходить до нїмецьких

бля". Нарештї в староїмецькій вірші Der Jungherr und der treue Heinrich, де лицар їде з слугою, як у названих великоруських і українських казках та ісляндській сазї, здобувати (на турнірах) наречену, доньку кипрського короля, лицар, діставши від птиці чудесний камінь, лїтає по ночах у вежу до царівни, як ткач у Панчатантрі. Такий чином і сей рід оповідань все-ж таки обертає ся в кругі названих вище основних тем усеї нашої ґрупи.

[1]) Казка ся в частині посвоячена с темою, розширеною по Азиї, від Камбоджі й Індустана, і по всїй Европі, про молодця с чудесним волосєм, котрі він у богатьох варіянтах ховає під міхуром, удаючи шолудивця; нарештї він женить ся с царівною, хоть пригоди его зовсїм инчі (див. Cosquin, Le prince et son cheval). Із українських казок до сеї теми належать: у Чубинського, т. II, 1 відд., нри 58 і 59, у Рудченка, т. I, нр. 48. А в тім, староруське оповіданє про золотоволосого царевича Василя звязує тему про понижену царівну с темою про золотоволосого молодця, а румунські казки про чудесного коня, котрими ми займемо ся далї, безпосередно зближають ся з займаючою нас ґрупою.

[2]) Тирольський варіянт (у Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol, 436—441. Die drei Raben) зїльляв оба мотиви, що зайшли до сеї країни очевидячки з Італії.

варіянтів. А що сї остатнї вийшли з італїянських і танець царівни мотивує ся старим нїмецьким звичаєм таньцю на важнім весїлю жениха с кухаркою та нареченої с кухарем (Kuhn. op. cit.), то треба признати, що галицька казка є паросль нїмецької[1]) Сей паросль. рушивши в Галичину з заходу, притяг до себе початок одного с парослїв посвяченої казки про людей с чудесними прикметами та про наречену з загадковою комахою, що зайшов у Галичину с полудня.

Подібним чином причепив ся сей початок і до легенди С. Баронча про Буняка. Ми бачили, що казки з сею чудною подробицею (грецька, альбанська, італїянська, ґасконська, румунська, хорватська) записані в місцевостях, що лежать досить правильно над берегами Середземного та Чорного моря, і тому треба догадувати ся, що ся подробиця повстала і причепила ся до варіянтів ґрупи казок про претенсіональну наречену де небудь у бассейнї східної половини Середземного моря. Нам бачить ся, що ключ до питаня про сей процес фантазиї, по котрому повстала ся чудна подробиця, дають дві звісні нам румунські казцї про примховату наречену.

Перша з них (Schott, Walachische Märchen, 153 – 160, нр. 13, Die Princessin und der Schweinhirt) дає нам основу вже звісних казок про претенсіональну царівну, лише з своєрідною перерібкою подробиць. Тут царівна, маючи чарівне зеркало, годить ся вийти лише за того, хто сховає ся від неї так, що вона єго не найде. Свинопас, за підмогою вдячних звірів, ховає ся раз у хмарах, другий раз у морі, але царівна находить єго. Нарештї він іде в лїс, де й зустрічає велитня; той поміг єму, перемінивши єго в рожу, котру продав царівнї та заткнув їй у волосє. Зеркало не могло відкрити секрета і царівна мусїла вийти за свинопаса[2]). В другій казцї там-же, 184—193, нр. 17, (Juliana Kossesehana) добути примховату наре-

[1]) Завважаємо й те, що редакция казки д. Франка пропускає спільний італїянським і нїмецьким варіянтам мотив упереднього висьміяня царівною героя і через те не добре мотивує єго перебиранє.

[2]) Цїкаво, як тут давнїщий хапун нареченої, ракшаза індийської казки, дивний велитень (Uorco) неаполїтанської, перемінив ся в помічника женихови. Так само в данській казцї „лїсовий велитень“ помогає принцови, перебраному за садівника виграти царівну побідами на турнїрах (Grundtwig. Dänische Volksmärchen, übers. v. Leo, 228 – 252, Der Waldmensch). У сербській казцї (Караджіч, нр. 27) велитень появляє ся незвісно по що; в льотарингській казцї (у Cosquin'a, нр. 43)

чену помогає царевичеви чудний кінь. Тут сам батько дївчини цар і чарівник і пропонує женихови ховати ся, при чому піднимає собі очи (очевидячки повіки) костурами, нагадуючи сим нашого Вія-Буняка. За третїм разом кінь ховає царевича в голову самому чарівникови, але вже не в формі квітки, а в формі воші[1]). Ми думаємо, що така подробиця в дальшім своїм розвитку дала причину до повстаня мотива про дивоглядну комаху, котру цар або донька єго виставили на загадку женихам, а сей мотив зроблено початком декотрих парослїв казки про претенсиональну царівну[2]). Початок леґенди С. Баронча про Буняка, се очевидячки відривок подібного паросля, що, на нашу думку, звязав ся з леґендою про схованого в землю царевича зовсїм припадково. Причиною до сеї звязи міг бути який небудь рис у первіснім українськім вариянтї, в родї подробицї грецького та альбанського вариянта, де дивоглядного

виведено вже трьох велитнїв, котрих убиває герой-пастух і котрих зброї він уживає на турнїрі. Цїкаво бачити, як фантазия казкарів, при всїх самовільних лїтанях, все-ж таки держить ся раз пущених в оборот образів.

[1]) Перед сим епізодом царевич мусить ховати ся від сестри царя характерника, і кінь, перемінивши єго в вош, ховає єго межи свої зуби. Розуміє ся, що се подвоєнє мотива, не зовсїм зручне, але воно часто подибує ся в казках, особливо через зільлянє двох вариянтів. Цїкаво бачити, як зміняє ся образ хованя в міру віддаленя вариянтів від Чорного моря: у трансильванських Нїмцїв жених ховає ся ще в волосє царівни в подобі морського зайчика (Haltrich, D. Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. 3 Ausg., нр. 39), у хорутанській казцї (Valjavec, Narodne pripoviesti, 77—78) він ховає ся в волосє у кобили, у великоруських — ув однїи у книжку, в подобі шпильки, у другім по просту за зеркалом (Афанасьєв, нр. 130) а в третїм під ліжко (Рибніков, Пѣсни, т. I, ст. 452). Рівночасно в грецькім вариянтї проявляє ся гумористичний настрій, і жених підкопує ся попід землю до крісла царівни і коле її шпилькою в задницю, поки вона розшукує єго в чарівне зеркало (Hahn, I, нр. 61). Тут іще раз бачимо, що подібність казкових образів сходить ся зовсїм не з племінним свояцтвом народів (як було би, коли би казки були спільним добром племін у давнину), а з їх ґеоґрафічним сусїдством.

[2]) Аби потвердити наш здогад про подібне повстанє займаючого нас тепер паросля історії про наречечу з загадками, ми вкажемо ще на одну кумедну редакцию її, яку находимо в ґасконській казцї у Bladé, Contes pop. de la Gascogne II, 116—124. Le pou. Тут дївчина, донька мельника, дупає про жениха; саме тодї появляє ся бідний, дїстає милостиню й каже їй, що вона буде рада. Але зараз показує ся з дупла

жениха названо дияволом і він бере царівну під землю. А за образом дияволя пішло імя Буняка, котрого, як ми бачили і як іще побачимо, ідентифікує ся в наших народніх переказах із чортом.

Таким чином повязане всего вступу леґенди С. Баронча з самою леґендою видає ся нам зовсім припадковим, механічним, що не має нічого спільного з історичним Буняком. Завважаємо нарешті, що й імя героїні Олени певно не має ніякого реального, історичного значіня; воно видає ся нам по-простому казково-епічним іменем Єлени (відгуком Гомерової Гелєни), котре й зберігло ся в відповідних казках великоруських і українських (див. вище вказівку на Афанасьєва та Чубинського) і котре треба бачити і в румунській Юліяні.

IV.

Оповіданє про людоїда Буняка та єго секрет. Описованє єго у польського хроніста Юзефовича і за ним у Енґеля та Костомарова. Давні риси в варіянті Юзефовича. Поясненє оповіданя у дд. Голубовского і Хаханского. Єго схожість із монґольським оповіданєм у Шілдї Кур і клясичною казкою про Мідаса. Паросліостатньої в Греції, Сербії, кельтицьких країнах і в Азії. Питанє про походженє та розпросторенє казок про Мідаса. Новоазіятське жерело нашого переказу про секрет Буняка. Єго спеціяльні прикмети. Відносини до казок про Кощія. Вивід: інтернаціональний характер наших народніх переказів про Буняка.

У зводї „українських народніх переказів і оповідань“ д. Драгоманова (ст. 224—226) надруковано ще дві леґендї про Буняка, записані на Волинщинї Ось вони:

А) Буняково замчище і Настина могила. Про се замчище багато де чого росказують. Найлучче, як би ви спи-

---

дерева злий дух Cagoloni dors і каже їй, що він найде дівчинї жениха. У вечір він приносить вош і каже дівчинї, що се її жених. котрий буде таким усе житє, коли вона через три дни не вгадає, де він, дух, сховає три волоски, котрі він возьме з її голови. Вош залазить дівчинї у вухо і радить піддати ся, потому ховає ся в голову злого духа, підглядає єго сховки, і залізши по тім у рот дівчинї, відповідає на всі запити демона. При всій кумедности оброблення і зґрупованя подробиць сеї казки, все-ж таки ясно, що взято їх із тих середземноморських казок, котрими ми тілько що займали ся.

тали ся у нашого добродія; у його там у церковних записах, кажуть, є переписано про все: і коли ті вали повисипувані, і хто тиї мури мурував, що тепер од їх тільки цегла та камінячки валяють ся, — про все там є. То, бачите, инші говорять, що там колись місто було, нїби на тому городищеві; говорять, що і церква була і що тую-б то церкву перенесено в Деревичі. Ще росказують (хто його зна, чи воно казка, чи що, так старі люде росказують, то й я за ними), що нїби колись давно сидів у тому городищеві якийсь лицар, звав ся він Шолудивий Буняка. І був той лицар не аби який, навіть і тїлом не такий, як повинно бути людинї: мало того, що страшенно великий, ще вибачайте, у його печінки й легке були на версї, отак от і стреміли за плечима, такий то неподобний був той Буняка! Ну, жив він собі у городищеві, і дуже його всї боялись; найстрашнїйший же він був ось через що: їв людей. Отак таки справдї їв: оце, кажуть, звелить було, щоб до його привели що найкращого хлопця, та візьме та і зсїсть. І так кожного: що приведуть, то й зїтне. Багацько позбавляв Буняка таким способом людей, але-ж таки й йому добра причина стала ся! Прийшла, бачите, черга іти в замчище, то-б то на убій, якомусь то там хлопцеви (бо то хлопцїв тих по черзї брали і постачали Буняцї). А в того хлопця була тілько мати, а батько недавно вмер. От та бідна мати плаче вже, плаче, та побиваєть ся, що нїкому порятувати хлопця. А як його виряжати! Плакала та жінка, плакала, а далї щось то їй прийшло на думку, перестала побивати ся, розважилась і просить тільки людей, тих, що там мали вести хлопця до Буняки, щоб зачекали годиночку, поки вона щось зготує синові на остатню дорогу. Тї кажуть: добре. От чекають; а вона взяла, пішла, нацїркала у себе з грудей покорму, замісила з того покорму тїста, спекла періжків, та даючи їх своєму хлопцеві й каже: „на-ж, сину, оцї тобі періжки, та ось що з ними зроби: як прийдеш до Буняки, то конешне підведи його, щоб він хоть єдного періжка зсїв; отцїм ти маєш визволити ся, бо як Буняка наїсть ся моїх періжків, то вже тебе не займе, для того, що вважати ме тебе за брата“ (то-б то через її покорм).

Ну, той хлопець так і зробив: як прийшов у замчище, то умисне і став так їсти материнї періжки, щоб Буняка побачив. Той побачив, тай питаєть ся: „що се ти їси?“ „Це, каже, менї мати дала, виряжаючи в остатню дорогу“. „А дай лиш, каже Буняка, покоштувати, що там воно таке!“ Хлопець оддав

йому періжки, а той і поїв їх. Як же наїв ся Буняка тих періжків, зараз і почув, яка в їх заправа була. „Ну, каже, хлопче, дякуй своїй матері, що так мудро вхитрувала ся: тепер ти єси визволенний від смерти, не можу бо я тобі того лиха заподіяти через те, що ти став ся менї братом".

От той хлопець уже такий радий, неначе справдї в друге на сьвіт народив ся! Ото-ж хотїв був по тій розмові мерщій до дому бігти, а по тім роздумав ся і не побіг зараз: „Останусь лиш я, каже сам собі, на який час тут ще; я, мовляв, тепер безпечний, Буняка мене не ззїсть, а тим часом зроблю ось що: заподію нашому ворогові таке, щоб він не тільки мене, але і нїкого більше не міг безвременне на той сьвіт заганяти!" Ото і зостав ся при Буняцї; у ночі Буняка заснув, а той хлопець мерщій до його в хату, підступив нищечком до ліжка, та черк ножем і відтяв Буняцї печінки (вони-ж, бачите, на версї були). Як відтяв, Буняка зараз і пропав! [1]).

Б) В сьому міропільському займищі, от що зовуть Буняковим, в гору по Случі, за містечком у лїсї, жив колись то давно поганий Буняка, ворожбит Татарин. Коло того займища давно колись був перевіз через Случ і йшов шлях на Бердичів; того лїса, що навкруги його теперечки росте, зовсїм не було. От той Буняка дуже любив Настю, тутешню таки дївку, чи молодицю, і взяв її до себе за жінку. А вона його не любила. Та ще як стала з ним жити, то й доглядїла ся, що у його печінки на версї, так просто за плечима, і побачила вона, як то він не аби з ким знаєть ся.

От та Настя якось одкрала ся, тай утекла од Буняки; а він доганяти! Наздогнав її в степу, що тепер за Міропілям, туда до Гордієвки, вговорює вернути ся, а вона каже, що через те і те не хочу. Тодї Буняка бачить, що вона про його усе знає, тай убив її. Ота-ж сама Настя сказала була, щоб на її кошт поставили у степу корчму. То от, де її вбито, висипали могилу, так вона і зветь ся Настина могила, а на степу за Міропілям поставили корчму, вона і тепер стоїть і теж зветь ся Настиною [2]).

---

[1]) Чула Ольга Косачева від селянина села Деревичі, Новоградволинського повіту.

[2]) Чума від селянина в місточку Міропіля й передала Ольга Косачева.

Друга з сих леґенд, очевидячки, передана не повно і через те не зовсім ясна. Бачить ся, вона належить до одного круга с тими частинами розроблених у передущій главі переказів, котрі кладуть Буняка в конфлікт із женщиною[1]). Ми не хочемо далі обговорювати сего оповіданя, поки не найде ся инча, повнїща єго редакция, — зазначуємо в нїм лише подробицю про „печінки на версї", котра зближає єго с першою з тілько що наведених леґенд, інтересною богато де в чому.

Сю леґенду ще перше вложив Костомаров в оповіданю про повстанє волинської черні за Богдана Хмельницького у 1648 р. „Лиходійства волинських повстанців, каже славний наш історик, лишили ся в народній памяти й тепер у дикофантастичнім образї Шолудивого Буняка: се імя давнього хана половецького переказ помістив у епосї Хмельницького. Кажуть, що так називав ся ватажок одного загона: він, по переказу, був мертвець, що встав із домовини, мав людське лице, зверху видавав ся живою істотою, але тельбухи були наповнені гнилими кістками і се було видко, коли він роздягав ся. Він що місяця ходив до парнї і брав з собою козака, котрого потім убивав, аби той не оповідав, хто він такий... Прийшла черга піти одному козакови, котрого мати була чарівниця: вона дала синови пиріг, спечений на молоцї своєї груди. Син запропонував чудовищеви в парнї сей пиріг і той догадав ся, коли єго зїв. „Ти втік від смерти: я тепер твій брат, бо ми годували ся від груди одної матери, але я пропав". Названий брат перебіг до Поляків, відкрив їм, що чув, і Шолудивий Буняка пропав у першій стичці. Память про него й доси зберігає ся у волинських селян. Межи Кремінцем і Дубном, недалеко місточка Верби, показують могилу, де буцїм то похований Буняк. Лихі духи гніздять ся там, де тілько чудовище сидїло в житю. Ось у яких фантастичних образах перейшла до потомства страшенна епоха повстаня козаків[2]).

У Костомарова після сих слів стоїть відсилач: Gesch. der Ukraine von Engel, 156". Але в текстї Енґеля (Gechichte der Ukraine und der Ukrainischen Kosaken wie auch des König-

[1]) Подібно царицї Олені в варіянтї Баронча, й імя Настї в сім варіянтї теж певно епічне. Настася Прекрасная в наших, як і в великоруських казках стоїть наміс Єлени Прекрасної (див. у Драгоманова, Малор. нар. преданія и разсказы, 286, 299; Чубинського, II, 308; Афанасьєва, при 178, 179) і и.

[2]) Богданъ Хмельницкій, вид. 1884 р., т. I, ст. 342.

reichs Halitsch und Wladimir, Halle 1796, 155—157) нема ніякої вказівки на могилу Буняка; очевидячки, сю вказівку взяв Костомаров із инчого жерела, може з власних споминів про поїздки по Волинщині. В самім тексті Енґеля історія Буняка росказана трохи докладніще, з увагами цікавими для характеристики сучасних авторови історично-критичних способів. „З великою підставою, каже німецький історик, обвинувачують Хмельницького польські писателї в тім, що він піддавав ся хибам козацької товпи, пянству та ворожбитству. На скілько остатнє, в купі з ріжними инчими забобонами, вживало ся у грубих вояків, показує пригода при облозі Замостя“ (тут Енґель оповідає пригоду з невдатним пусканем ракети, котру козаки порозуміли так, що „тепер не їх візьме“). Але характернїщий і страшнїщий, каже він далї, переказ, котрий іде від часу Хмельницького та єго воєнних товаришів Кривоноса, Небаби, Нечая, Гладкого й т. и. і котрий зберіг Юзефович (у низу Енґель цитує Annales revolutionum Regni Poloniae et rerum notabilium civitatis Leoburgicae ab an. 1614—1700, a Joh. Thoma Josefowicz, canonico Leopol. et caet.). Жив ніби колись, оповідають старі козаки перед теплою печею в довгі зимові вечері своїм дїтям, у головному часї воєн їх батьків с польською шляхтою, герой, на імя Шолудивий (Solodiwi) Боняк, чоловік незвісного походженя, с паршивою головою, від котрої він і називав ся, але славний своєю ненавистю до Поляків і тими могилами, що він їм приладив на Украïнї, котрі й пізнїще називали ся горбами (могилами) Шолудивого Буняка і котрі швидко дали єму атаманство. Той чоловік, котрого не чіпала ся ніяка куля, був нїхто инчий, лише втїлений сатана в людській подобі. Нїчого у него не було похожого зо звичайними синами землї, окрім лица, рук і ніг, але замість туловища він мав лише страшенні тельбухи в серединї голого скелєта“. Далї йде оповіданє, що передав Костомаров; нарештї Поляки, „при помочи релїтійних заклять“, убили Буняка. Але духи й доси гніздять ся в домах і замках, де він жив. „Із сего видко, виводить Енґель, що декотрі шибеники підпікали козаків проти Поляків, навіть пускаючи чутки про невразливість, а коли вони все-ж таки вмирали, то люде вміли піддержувати віру в сю невразливість ріжними байками“.

Як бачимо, син „фільозофічного віка“ намагав ся раціоналїзувати байки, котрим вірила „товпа“. Та замість того історикови треба було повернути раціоналїзм на критику самого тек-

ста польського писателя, у котрого він найшов байку про Буняка, що ми зараз і зробимо.

Рукопись Юзефовича ми маємо в польськім перекладі[1]), і там на ст. 266—268, не під 1648, а 1663 роком, в описї походу короля Яна Казимира на Україну, в часи заверух за Юрія Хмельницького (а не Богдана) находимо історію Буняка в такій формі: „В часи сего походу, або може в часи инчих, трохи давнїщих (!!), упав, як кажуть, у боротьбі з нашими і ватажок козаків, Шолудивий Буняка, найбільший неприятель Поляків і підпаляч ненависти до них, страховище, по всему диявол у людській подобі. А що імя єго дуже звісне на Українї, і богато могил насипано на Полїсю, до Київа, вкритих лїсами сосновими та дубовими, котрі мають єго імя, то думаю не буде не до речи, коли я роскажу про него ось яке оповіданє, що й доси держить ся у козаків яко найправдивіща історія... Декотрі козаки розказують, що Шолудивий Буняка, названий так через паршиву голову, прийшов незвісно відки, до ворожих Польщі козаків і тим самим приставши до війська, так визначив ся лютощами не лише супроти Поляків, але й супроти козаків (!!) що незабаром єго вибрано ватажком остатнїх. Сей лиходїй ходив раз у місяць купати ся і все брав з собою одного з роду реєстрових вояків, котрого сам же після купаня вбивав, задля того, аби той не оповів, що він, окрім лиця, рук, ніг і. смердячих тельбухів, не мав на собі нї мняса, нї тїла живучих людей, а лише шкуру та кости, як бачимо на трупах, або на образах, що представляють смерть“. Оповівши далї звісну вже нам історію с коржиком і про смерть Буняка, перше невразливого, каноніх кінчить: „коли сего й не можна взяти за правду, хоть козаки вірять у подібні чари, то нехай воно послужить читачам бодай для розривки. Але варто завважати, що, як кажуть, усї ті місця, де той Буняка проживав, страшні і небезпечні для людей і через те доси там не сидять. Нехай вірить, хто хоче оповідачам. Декотрі думають, що під іменем Шолудивого Буняка розуміє ся Болеслав Хоробрий, найвизначнїщий в тих сторонах польський король“.

Порівнуючи тексти Юзефовича, Енґеля та Костомарова, ми бачимо виразно, як нові історики піддавали ся впливови польсь-

[1]) Kronika miasta Lwowa 1634—1690 napisana spółcześnie w języku łacińskim przez X. J. Tomasza Józefowicza, teraz przełożona przez M. Piwockiego, Lwów, 1854.

кого хроніста, — перший, бажаючи представити „типічні забобони грубих людей“, а другий — побачити поетичне відбите історичної дійсности в народній фантазії. З оповіданя Юзефовича зовсім не видко, що „народній переказ помістив імя давнього половецького хана в епосї Хмельницького“, а видко, що імя се та причеплені до него оповіданя прикладано до ріжних урочищ (у тім числї й до старих могил) і часів, і що ріжні люде, звісно, грамотії, а зовсім не нарід, бачили під сим іменем ріжні особи, від Болеслава Хороброго до ватажка козацьких загонів, при чому перші були мабуть Русини, а другі Поляки. Поляк Юзефович радо помістив Буняка межи козаків, не завважавши навіть противенства в тім, що его переказ робить Буняка мучителем і козаків; при тому він усе-ж таки не рішає ся до решти означити епоху его дїяльности та смерти своєго героя і, кладучи смерть его під 1663 р., додає: „а може й швидче“. Порівнавши-ж оповіданя Юзефовича з легендою, котру чула д-ка Косачева „із уст народа“ і котра передана без усякої тенденції, ми бачимо, що переказ про Буняка не має нїчого спільного з козаяькою епохою, то вже через те, звісно, він істнував серед народу перед нею, майже в тій самій формі, в якій він істнує й тепер і в якій его росказували і в часи Юзефовича, оповіданє котрого, коли викинути з него наївну, хоть і тенденцийну історизацию польського хроніста, в основі майже однакове з варіянтом д-ки Косачевої.

А в тім, межи обома редакциями є й ріжниці, досить цїкаві для натуральної історії сеї тай подібних тем. Так редакция Юзефовича нїчого не каже про людоїдство і рівночасно робить сина вдовиці безпосереднім убивцем Буняка та вважає смерть остатнього фатальним наслїдком відкритя его тайни. Редакция Юзефовича, що до часу записаня, старша і вже через те можна догадувати ся, що вона більше зберігла типічні риси оповіданя. Але сей здогад потверджує ся, як побачимо далї, ще й порівнанєм оповіданя нашого з посвояченими з ним заграничними.

Наведене вище оповіданє звернуло на себе увагу й инчих ученых окрім Костомарова. Один із них, д. Голубовський в працї „Печенѣги, торки и половцы до нашествія татаръ“ (III, Дополненіе) кладе із за него таку теорію зросту подібних оповідань.

„Въ 20 того же мѣсяца день пятокъ, въ часъ 1 дне, прїиде Бонякъ безбожный шолудивый, отай, хищникъ, Кыеву...“,

так оповідає лїтопись про один сьміливий напад сего хана на Київ. Народня фантазия розмалювала єго образ і надала єму дивовижні риси. Він жив у тім городищу та їв людей, котрих єму постачали по черзї... Хан половецький, Боняк Шолудивий, нїколи не жив там, куди єго імя поклав народнїй переказ.

Але се оповіданє цїкаве ще тим, що показує, як протягом часу накладають ся одні верх одних усе нові й нові подробиці на первісній основі переказу; як самий образ дїєвої особи мало-по-малу зміняє ся в народнїй памяти, тратячи свої оріґінальні риси, узагальнюючи ся, дістаючи чудодїйну закраску. Нарід тямив про істнованє страшенного ворога своїх предків, що як нападав, то забирав бранцїв, котрі по більшій частинї на завсїгди пропадали для рідної землї, — він їх поїдав. С поколїнями все більше й більше стирають ся дїйсні риси колишнього житя й давно минулих подій, счезає тямка про те, що колись ішла боротьба з ворогами, про те, як її ведено. Лишає ся тілько неясний спомин, що істнував колись ворог, котрий нищив людність, поїдав її; людність не могла собі з ним порадити, значить, той ворог мав якусь чудодїйну силу. На такій стадиї розвитку народнїй переказ не зупиняє ся. Розробленє єго йде у народу далї; верстви та узагальненя чим раз більше ростуть. Забуває ся навіть імя ворога; стирають ся остатнї оріґінальнї риси особи (все одно, чи то буде цїлий нарід, чи окремий чоловік) і подїй; память про боротьбу з ворогом зливає ся все більше й більше з памятю про до-історичну боротьбу з силами природи, котрі оперсонїфіковані вже у народу в образ велитнїв і змиїв. Під сими загальними образами появляють ся потім і всї вороги, по більшій частинї цїлі племена, с котрими осїла людність мусїла бороти ся довго й кріваво. В такій формі переказ переходить у билїну".

Всї тї з'уваги, що характеризують більше або менче пануючий тепер напрямок серед дослїдників нашого народнього побуту й історії, були би далеко близчі до правди, як би дослїдник допустив, межи напливами на останки первісного спомину про певну історичну подію чи особу, і напливи образів, що повстали зовсїм не в тій країнї, де стала ся подія, де виступала та особа, себто напливи чужонароднїх оповідань. Але очевидячки д. Голубовский, стоячи на становищї про виключно ґрунтове, национальне походженє наро-

днїх оповідань, зовсїм не мав на думцї навіть можливости таких напливів[1]). Про сю можливість згадує сим разом Халанский у книжцї „Великорусскія былины кіевскаго цикла". (Варшава, 1885, ст. 34—37), але шукаючи оріґіналів нашої леґенди про Буняка, він не найшов доброї дороги. Д. Халанский порівнав сю леґенду з оповіданями пятигорських Татар і инчих сусїднїх з ними кавказьких племін про богатирів-нартів і дивоглядну жінку велитку, меґен, особливо з оповіданєм про одруженє нарта Алауґана з донькою Емеґени. Богатир виратував себе від Емеґени тим, що, підкравши ся з заду, попіссав закиненої на плечі цицьки велитки і таким чином став її молочним сином[2]). Д. Халанский наводить подібну-ж подробицю в арабській казцї, тай кавказькі звичаї адоптованя і виводить: „Ось чому нам бачить ся, що український переказ про Шолудивого Буняка повстав під безпосереднїм впливом кавказьких, а може й черкесських оповідань і звичаїв".

Тим часом далеко більше похоже на наш переказ про Шолудивого Буняку одно з оповідань, що ввійшло до монґольської книжки Шідді-Кур[3]). Ся книжка — перерібка індийської Vetala pantcha vinçati (25 оповідань упиря), зложена певно

[1]) Побудувавши так еволюцию казки про Буняка, д. Голубовский подібно конструує повстанє на национально-історичному ґрунтї казок про Кожемяку, не вважаючи на те, що на інтернациональний характер сих казок показано в російській лїтературі в статї д. Буслаєва „Клинообразныя надписи Ахеменидовъ" у „Русскомъ Вѣстникѣ" 1873 р., грудень, ст. 722 — 725 і в примітцї до українського оповіданя Илия Швець і змий, у Малор. народн. преданіяхъ и разсказахъ М. Драгоманова, ст. 249. Скількість паралель можна вбільшити далеко більше. На підставі всїх їх, нам бачить ся, що батьківщину оповіданя треба признати в Іранї, а не в Вавилонї, як думає д. Буслаєв. На Вавилон Іранцї лише перенесли місця прожитку свого змия потім, а від них прийняли сю льокалізацию Жиди (апокріф про Даниіла).

[2]) Матеріалы для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, Тіфлїс 1881 р., т. I, II, ст. 8 — 10. На жаль, у нас нема під рукою сего видання.

[3]) Покидаючи паралелю д. Халанского для инчої, як побачить читач, близчої, ми завважаємо, що представлений у зацитованих д. Халанским кавказьких оповіданях спосіб розброєня дивовижної женщини не належить виключно кавказьким оповіданям. Ми подибали напр. у північно-африканській казцї Кабілїв, незвичайно похожій і на европейські казки про трчох братів та про добуванє молодшим жар-птицї, коня й чудової дївчини таке-ж саме розброєнє (Riviere, Recueil de contes populaires de la, Kabylie du Djurdjura, 239). Рівночасно ми подибуємо в великоруській казцї того-ж цикля образ баби-яги, що лежить у хатчинї „изъ угла въ уголъ

при посередництві тибетської редакції первісного індо-буддийського оригінала, доси ще незвісної вченим[1]).

У 22-гій главі монґольської редакції труп оповідає героєви (тут царевичеви Сайн Амулючану) ось яку історію: „Давно колись жив у чорнокитайській країні, на сході Індиї, цар, на ім'я Данґбонґ, у котрого був син. Той син не показав ся народови ані разу, від коли вийшов на трон. Що дня брав він із народу гарного хлопця і після того, як той причесав єму волосє, він убивав єго. За богато років повбивав він отак чимало молодців, аж нарешті дійшло до сина одної баби. Коли черга розчісувати волосє цареви впала на сего молодця, мати єго засмутила ся думкою про єго смерть. Вона надягла на сина нову одежу, замісила тісто на молоці своєї груди та зробила бохончики, котрі сховала єму за пазуху та наказала єму так: „Як будеш чесати волосє цареви, їж отсї бохончики, то він тебе не вбє". Хлопець пішов до царя і коли став розчісувати єму волосє золотим гребенем, показало ся, що у царя ослячі вуха. Ось

ноги уперла, титьки черезъ грядки висятъ" (Садовниковъ, Сказки и преданія самарскаго края, ст. 32). Очевидячки, що батьківщини кавказьких обрядів, на котрі звернув увагу д. Халанский, як і, додамо ми, всеї руської баби-яги, в котрій богато наших учених бачать істоту давнього славянського Олімпа, треба шукати навіть не в Кавказї, а далї на Сході.

[1]) За основу індийської книжки служить історія про те, як цар Вікрамадітія, на просьбу лукавого й о ґ і, чарівника, іде принести труп, що висить на дереві, в місце чарів, що мають на ціли добути s i d d h i, себ то вищі досконалости (в тім числї вміє робити золото). По дорозї цар мусить мовчати, але труп оповідає єму історію та ставляє хитрі питаня, на котрі цар, не втерпівши, відповідає, після чого труп усе тїкає на давнє місце. Нарешті труп, приналжений мудрістю та відвагою Вікрамадітії, каже єму про небезпеченство, що єму грозить від йоґі; цар убиває остатнього і сам захоплює досконалости. Книжка перекладена, або, краще сказати, перероблена на ріжні мови Індиї, та с тих перерібок деякі переведено на нові европейські мови. Із санскритської редакциї частини переклали по нїмецьки Брокгауз (Berichte der K. Sächsischen Gesellschaft, 1853, ст 281—306) і Люберт (Der Vetâlapančaviçati. Göerz 1875). Повний переклад другої санскритської редакциї, заведений до величезного збірника казок Сомадеви, зроблено в анґлїйському перекладї сего збірника: Kathasaritsagara, transl. by Tawney (Calcutta, 1880—1884). Із перекладів найновійших индийських редакций найважнїщий переклад Osterley, Baital-Pachisi, Leipzig, 1873 (hindi), через докладні порівняні примітки. Монґольську перерібку перекладено на росийську мову в Этнографич. Сборникѣ, т. IV, а потому докладнїще на нїмецьку мову (Jülg, Kalmükische Märchen, Leipzig, 1866 і Mongolische Märchen, Insbruck, 1868).

яка була причина, чому цар убивав хлопців, бо він бояв ся, що вони роскажуть про се народови. Розчісуючи волосє цареви хлопець їв свої бохончики. Цар запитав ся: „Що се таке?“ „Рижові бохончики, відповів хлопець“. „А дай-но менї“, попросив цар; той подав цареви бохончик. Іззївши, цар сказав: „Запах і смак менї подобають ся; щó тут додано?“ Хлопець відповів: „Моя мати замісила се на молоцї своєї груди тай дала менї“. Тодї цар подумав: „Не можна менї єго вбити; де в усему сьвітї можливо таке? після того, як ми оба пили молоко одної матери, не натурально вбивати чоловіка власного роду“. А хлопцеви сказав: „Я тебе не вбю, але ти не сьмієш говориги нїкому, що в мене ослячі вуха!“ „Нїкому не скажу, царю!“ промовив хлопець. „Навіть твоїй матери не кажи; як же кому небудь писнеш, я тебе вбю“. Так і сказав єму.

„Нїхто про се не дізнав ся. Хлопець вернув ся домів. А инчих, що після него ходили чесати волосє цареви, по давниьому вбивано. Всї чудували ся, що бабин син був такий щаслвий. Кождий питав ся єго, щó таке з ним було; але він не казав нїчого анї матери, анї кому инчому. Тим часом нїкому не сказавши, що в царя вуха довші, нїж у инчих людей, хлопець захорував на сильну, тяжку хоробу, бо він раз-у-раз про се думав, у собі. Анї лїки, анї жертви, нї що инче, що робить ся в таких разах, не помогали нїчого. Не далеко до смерти, він закликав лїкаря, і коли той приїшов, дав єму помацяти свій пульс. Лїкар сказав: „Ти нї на що не хорий, лише на дух; у такій хоробі лїкарства не поможуть. Як би ти міг перенести на губи те, що у тебе в серцї, і сказати якому небудь чоловікови, тодї би ти подужав“. Усї присутні лїзли до него: „Коли у тебе на серцї є найменча тайна, то виговори! Коли-ж ти встигнеш відкрити її, як не подаш її нїкому навіть перед смертю?“ Та хлопець впевняв, що у него нема нїякої тайни, і не казав нїчого. Трохи пізнїще мати при одній нагодї вчепила ся до него і стала випитувати; він сказав їй: „Я таки маю тайну; але коли я зраджу її, то мене покарає цар“. „Коли так, порадила мати, то йди в безлюдну пустиню і виговори її в яму в землї, або в щілину в скалї або дереві, і подужаєш.“ Син пішов і найшов нору бурундака (рід горностая) тай крикнув туди: „У нашого хана ослячі вуха!“ Викрикнувши так чотири рази, хлопець подужав. Але бурундак, що був у норі, зачув сї слова, поніс їх далї й вони дійшли до вух царя. Цар подумав, що то хлопець сказав сї слова, тай післав за ним. Коли

хлопця привели до царя, той сказав: „Я-ж тобі наказував не говорити нїкому, а ти, тілько що наближала ся до тебе біда, зараз і зрадив тайну?!“. На се питанє відповів молодець: „Я сам нїкому дома не сказав нїчого“. „Ти певно сказав якому небудь чоловікови“, повідає цар, бо слова ті дійшли до мене; коли би ти нїчого не казав, то як би я міг чути?“ Тодї хлопець відповів: „Вернувши ся домів, я тяжко занедужав“ і т. д. (тут повторено коротко повищий епізод про хоробу та лїкаря). „Коли се не вітер зрадив сї нещасливі слова, то хто-ж би инакше міг донести їх?“ На се цар сказав: „Нехай буде по давньому; я справдї вчув слова, перенесені вітром; за що я буду вбивати єго?“ і звернувши ся до молодця, казав далї: „Ну, може ти знаєш який небудь спосіб сховати мої ослячі вуха?“ Юнак відповів: „Коли ти, могучий царю, хочеш послухати моєї ради, то в мене є спосіб помогти“. „Назви менї, юначе, сказав цар, свій спосіб. Я послухаю“. І молодець відповів: „Могучий царю, скажи зробити на свою голову шапку і скажи зробити кляпи з обох боків голови, аби сховати вуха, тай надягни її. Всї що до тебе приходити муть, будуть із чемности появляти ся у тебе в шапках“. Цар похвалив пропозицию. Всї чудували ся та хвалили таку шапку. А що нїхто не знав, що у царя ослячі вуха, то він завів у моду сю шапку, і вона стала звісна під іменем шапки с кляпами. Від тодї старші почали носити такі шапки в присутности Дайбанґ-хана. Юнака зроблено мінїстром і король перестав убивати хлопцїв. Увесь нарід зрадїв незвичайно і почав богатїти та множити ся“[1]).

Схожість першої половини сего оповіданя з нашою лєґендою про Буняка така виразна, що не треба нїяких дальших вказівок. Головна рїжниця межи двома версиями в тім, що в монґольській дивовижний чоловік має ослячі вуха, тим часом як в українській він має не сховані тельбухи. Сею своєю рїжницею, тай своєю другою половиною монґольське оповіданє сходить ся з клясичним оповіданєм про Мідаса, царя фриґійського, що дійшло до нас у найповнїщій формі в XI книжцї Метаморфоз Овідия, зараз після другої, также дуже розширеної в клясичному сьвітї, історії про сю-ж особу. Історія ся буде нам потрібна для з'уваг про мандрівки займаючого нас оповіданя, то ми нагадаємо тут коротко зміст їх обох.

[1]) B. Jülg, Mongolische Märchen, ст. 46—51.

Коли Бакх дійшов до гори Тмоля, над рікою Пактолем, Сілєн полишив ся ззаду єго товариства; втомлений роками і пяний, він допав ся в руки фрітійських пастухів, що повели єго до Мідаса. Той, знаючи вже бакхічні містерії, пізнав Сілєна, гостив єго 11 день і по тому повів єго до Бакха, за що бог обіцяв єму сповнити єго бажаня. Мідас захотів, аби все, до чого він доторкне ся, ставало золотом. Дурне бажанє, бо нещасливий мусїв був умерти з голоду. На єго нову просьбу бог узяв від него свій дар назад і наказав єму викупати ся в Пактолю, в котрім від тоді появило ся золото. Але Мідас не став розумнїщий (pingue sed ingenium mansit) і знову вскочив у біду. Пан пішов з Аполлоном навзаводи в музиці, і Мідас, супроти Тмоля і всїх сьвідків, волїв дудку Пана, нїж цитру Аполлона. Дельосський бог не втерпів, аби такі грубі вуха мали людську форму, тай протяг їх, покрив пухом, дав їм здатність рушати ся, словом — зробив ослячими. Мідас ховає їх під пурпуровою тіарою, та слуга, що го підстригає, дізнає ся про єго секрет і, не в стані мовчати, прошептує єго в ямку в землї. На тім місцї виростає густа тростина і, хитана вітром, розносить вістку про вуха царя (Ovidii Metamorph. XI, 85—193).

Остатня половина оповіданя про Мідаса та про єго вуха певно повстала не від разу, бо вона складає ся з двох окремих епізодів: про покаранє Мідаса богом і говіркого молодця, як се можна думати й через те, що у давнього мітольоґа Гіґіна росказано про Мідаса лише перший епізод[1]). Се оповіданє про царя зо зьвірячими (козячими, ослячими або кіньськими) вухами було досить широко розпросторено в стариннім письменстві і навіть в устній словесности европейських народів. В остатнїй нам звісні варияпти:

1) Новогрецький, надрукований у Bernhard Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder (Leipzig, 1877) нр. 4; сей вариянт передає історию досить замотано, починаючи її майже с кінця. Сирота молодець зриває по дорозї тростину і робить із неї дудку, котра програває єму слова:

---

[1]) Hygini Fabulae, ed. M. Schmidt, Jaenae, 1872, CXCI Rex Midas, CLXV Marsyas. Тут лише Мідас сам розсуджує конкурс Аполлона з Марзиясом. Схоліаст до Арістофана каже, що Мідасови Бакх дав ослячі вуха за те, що той підглянув єго ослів (Scholiae graecae in Aristophanem, ed. Dindorf. v. Plutus, v. 287).

„У царя, закритого пятьма покривалами, цапячі вуха“. Ідучи далї, молодець приходить у царство такого царя, котрого цирюлик признав ся, що зрадив секрет єго землї. Ще перед тим вїщі дївчата (Мойри) пророкли, що цар умре, коли нарід дізнає ся про єго тайну. Тепер цар віддає дїньку і вмирає.

2) Сербський, надрукований у В. Караджіча, Српске народне приповјетке (у Бечу, 1870 р., 2-е виданє; бібліотр. рукопись, ст. 150—152). Тут історія починає ся просто тим, що цар Троян мав козячі вуха. Аби цирюлики не зрадили єго тайни, цар убивав кождого цирюлика. Коли дійшла черга до одного цирюлика, той розболїв ся і післав свого ученика. Ученик завважав цареві вуха, але на запит єго, щó він побачив особливого, відповів, що нїчого. Цар дав єму дванадцять золотих і наказав усе приходити голити єго. Але хлопець почав сохнути і нарештї признав ся господареви, що він має щось на серцї, та що як би він се кому сказав, то єму би полекшало. Господар радить оповісти тайну або єму, або духовникови або землї. — Дальшого нема що оповідати, окрім кінця, котрий у сербськім варіянтї также досить добродушний, але на инчий лад: цар, переконавши ся, що земля нїчого не може сховати, простив цирюлика і почав пускати кождого голити єго.

3) Ірляндський, поміщений у Kennedy Patrick, Legendary Fictions of the Irish Celts, 1886 р., ст. 248 і д. Се досить довге оповіданє, з занадто навіть розвитими другорядними подробицями. Суть єго така: давно був в Ірляндиї цар Lora Lanschneh (або Labhradh Loingseach), що стриг волосє лише раз у рік, після чого цирюлик счезав кудись. Коли така доля постигла сїмох людей, один по однім, анї один цирюлик уже й не приступав до замку. Король видав наказ приводити єму цирюликів по жеребу. Перший жереб випав на сина бідної вдовицї; вона встигла випросити синови помилуванє, котре король єму й дав с тим, аби присяг, що нїкому не буде росказувати про те, щó бачив у него. Молодець побачив у царя кінські вуха, довгі як у осла. Зараз опісля цирюлик захорував. Доктор порадив єму сказати свій секрет у щілину дерева в лїсї. Через якийсь час оповіщено конкурс арфістів при всїх королях і шляхтї Ірляндиї, на котрий кликано охочих до навзаводів із Крафтіном, арфістом фатального короля. Крафтін найшов сказу в своїм інструментї, пішов у лїс і втяв те саме дерево, в котре цирюлик проказав свою тайну, тай зробив собі з него

нову арфу. В день конкурсу арфа викликувала чудові ефекти, котрих не в стані були перейти арфісти инчих королїв. Нарештї Крафтіна заставили грати знову, арфа єго просьпівала: „Кінські вуха має Labhradh Loingseach!“ Змішаний король хапає руками за голову, скидає завязки, відкриває свої вуха і падає без чутя. Коли він отямив ся, то покаяв ся за те, що повбивав цирюликів, і назначив пенсиї їх жінкам і матерям і по тому вже стриг ся як звичайний чоловік. — Оповідач, що проказав збирачеви се оповіданє, покликував ся на те, що по словам знакомого єму начитаного чоловіка, вона находить ся і в писаних історіях Ірляндиї. Тай справдї, сю казку найдено в кількох кельтських рукописях, по котрим її й надруковано в більше вкороченій формі (в оріґіналї й анґлійськім перекладї) Revue Celtique, II, 197—198 (Labraid Lore and his ears) і в більше розпросторенім у Keating, General History of Ireland, 1723, 161—167, відки її перекладено по нїмецьки у Morgenblatt, 1810, нр. 237, і поміщено потім у Kletke, Märchensaal, 1845, II, 131—132). Тут король називає ся Macin на прозвище Labhradh Loingseach, а арфіст єго, як і в двох передущих редакциях, Craftine.

4) Подібне оповіданє було дуже розширене в кінцї минулого столїтя в Бретанї; про се каже Cambray (Voyage dans le Finistere, Paris (an VII de la Republique, II, 287). Король Порцмарш (Portzmarch) убиває всїх своїх цирюликів зо страху, аби вони не оповіли, що у него кінські вуха. Раз випало голити єго близькому приятелю; той присяг не оповідати того, що знав. Але він не міг устояти проти горячого бажаня оповісти про сю появу, і, за порадою одного мудрця, оповів про се береговим піскам. На тім місцї виросли три тростинки, барди зробили з них частини (des hanches) гобоя, що повторяли: „Порцмарш, король Порцмарш має кінські вуха“ [1]).

Яким чином пояснити се розпросторенє казки про Мідаса від Монґолії до Ірляндиї? Питанє се звязано с питанєм про походженє та первісне значінє історії Мідаса; а се остатнє питанє досить замотане, головно через те, що оповіданя про

[1]) Revue Celtique, II, 507 — 508. Треба нагадати, що Mark по кельтському — кінь. Епізод про короля Маркес із кінськими вухами находить ся і в одній із старо-французьких поем про Трістана (W. Grimm, Götting. gel. Anzeigen, 1824, I, 118; De la Villemarque, contes populaires des anciens Bretons, I, 99). По словам Вільмарке, похоже оповіданє істнує й у Кельтів Уельса.

Мідаса дійшло до нас не с перших жерел. Усї клясичні вказівки ведуть нас у Малу Азию, Фриґію чи Тракію, яко в країни, де виступав Мідас і де повинні були істнувати ріжні оповіданя про него[1]). Але ті оповіданя дійшли до нас уже в грецьких відгуках і навіть сяк-так повні редакциї їх, як Овідия та Ґіґіна, ми маємо вже в латинських копіях тих відгуків. По сим копіям, тай по врывковим вказівкам старших, грецьких писателїв, дуже важко відновити спецыяльно-фриґійський образ Мідаса й оповідань про него. Декотрі відомости, як напр. представленє Мідаса похоже на грецького бога місяця (*Μην*)[2]), котрого роги могли дати повід до епізода про вуха, або увага Фільострата, що Мідас був із роду Сатирів[3]), вказують на те, що імя Мідаса належало в Малій Азиї первісно божеству. Але з сего ще зовсїм не виходить, аби всї подробицї казок, що ми тепер маємо про Мідаса, мали значінє релїґійне і належали до споконвічних мітів, як се намагають ся доказати вчені школи Ґріммів і М. Міллєра, що бачать у казках витвори споконвічної старини та певну пліївку давних релїґійних вірувань. Таке релїґійне значінє подає в оповіданю про Мідасові вуха Бахофен (Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 375 і д.) та д. Де Ґубернатіс (Mythologie Zoologique, I, 387 — 388, 403 і д.). Перший бачить в ослячих вухах Мідаса вказівку на телюричне значінє сего бога, бо осел, мовляв, символ половоï сили плодючости. Таке саме значінє має, по Бахофену, й виростаючі тростини з ямки, куди слуга Мідаса проказав свою тайну[4]). Д. Де Ґубернатіс бачить у Мідасї-ослї бога сонця, опираючи ся головно на двозначности в санскритській мові gardaarbha — осел

[1]) Геродот (VIII, 138) містить сади Мідаса, де полонено Сілєна, в Македонії. Ксенофонт (Anabasis, I, 2, 13) згадує про ключ Мідаса, царя фриґійського, коло міста Тимбрії, де зловлено Сілєна, що впив ся нальлятим у криницю вином. Павзаній (Descriptio Graeciae, ed. Dindorf, I, cap. IV, 5) каже про ключ називаний Мідасовим в Анкірі (в Малій Азиї).

[2]) Pauli, Real-Encyklopaedie der klassischen Alterthumskunde: Midas.

[3]) Philostrati Tyanensis Apollonii vita, VI, 27.

[4]) По правдї важко сказати, як у такім толкованю одна подробиця вяже ся з другою, бо в остатній пригодї родить тростину не Мідас, а слуга, що не має ослячих прикмет. Але мітольоґістів сеї школи не збивають с толку такі подробицї.

і gandharva — істота сонячного цикля, небесний музикант, і на тім, що в Овідия вуха Мідаса біляві й рухливі, себ то нагадують зорю! Істнованє казки про царя з ослячими вухами в монґольській книжці, зложеній на індийській основі, дає італіянському вченому тим більше підстав зачисляти казку про Мідаса в ряди давніх загально-арійських мітів. При такім погляді істнованє сеї казки і в народній словесности балканського пів-острова та Кельтів пояснило би ся, як і в инчих подібних пригодах тим, що устна словесність зберігла найдавнїщий загально-племінний скарб.

Казку про вуха Мідаса зачепили й учені позитивнїщого метода, що займали ся справою про обмін байок між Індиєю та Грециєю. Як звісно, вчені сеї школи не раді пояснять схожість певного рода байок у ріжних віддалених один від одного народів спільністю байкового капітала у предків тих народів за давнїщої епохи їх спільности, але стараються пояснити сю схожість удержуванєм неперервних межинароднїх відносин політичних і культурних. А про те ще й доси в кождім окремім разї не всї с тих учених увільнили ся від ідей, по котрим се чи те оповіданє має за собою доконче споконвічну давність і мітольоґічне значінє. Так, коли бельґійський учений Важене (Wagener, Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l' Inde et les apologues de la Grèce), прихильник теорії індийського походженя грецьких байок Езопа, притягнув (на нашу думку, безпідставно) казку про вуха Мідаса до байки про осла в левовій (в Індиї — тиґровій) шкурі, то славний індиянїст Вебер, оборонець теорії руху езопівських байок до Індиї з Греції, зовсім не висловив сумніву про сї відносини казки про вуха Мідаса до байки про осла в левовій шкурі, а лише побачив у сих відносинах піддержку своєї теорії: „Коли під сею казкою, каже Вебер, згідно з Бахофеном, заховані певні мітольоґічні відносини, то грецька байка дістає через те повну значіня підставу“, се-б то виходить дуже давньою[1]). Лїбрехт, прихильник теорії індийського походженя апольоґів і казок европейських, также не виступає проти погляду Бахофена на казку про Мідаса, лише завважує, що і в Індиї осел має значінє символа творчої сили[2]).

[1]) Weber, Indische Studien, III, 338.

[2]) Liebrecht, Zum Pantschatantra в Jahrb. f. Roman. und Engl. Literatur, III. 86—87.

Тим часом, найперше, в Індиї доси не відкрито казки про вуха Мідаса; ні в одній з властивих індийських редакцій оповідань упиря нема нїчого похожого[1]). Сам Т. Бенфей думає, що казка про вуха Мідаса одинока, котра пішла проти загальної течії своїх товаришок, а то з заходу на схід, і догадує ся, що монґольська редакция оповідань упиря взяла собі, окрім індийських, іще й заграничні материяли[2]). І справдї грецька лїтература, в котрій історію Мідаса розроблювано особливо радо в драматичній формі, була так розпросторена в Азиї в епоху після-македонську, коли греко-азиятські держави істнували навіть у Бактрії та північній Індиї, що занесенє істориї Мідаса до Тібета, де мабуть повстала редакция оповідань трупа, с котрої зроблено монґольську, не є нїчим неможливим.

Далеко підставнїще можна допустити індийське походженє инчих казок про Мідаса, напр. історії про те, що він зловив Сілєна і дістав дар від Бакха, котрого, завважаємо, і клясичний переказ вяже з Індиєю. Зловленє підпоєного Сілєна справдї нагадує підпоєнє демона (Веталя) Вікрамадітєю в другій казочній історії сего царя „Тридцять дві повісти трону“[3]). В золоторобнім дарі Бакха Мідасови можна бачити подобу сідді Вікрамадітії[4]). Можна побачити й відгук буддизму в песимістичній теорії житя Сілєна, виложеній в его словах до Мідаса, в відривку Арістотеля, збереженім у Ціцерона (Tusculan. I, 48) і в Плютарха (Consol. ad Apollinem, 27), що краще не родити ся, а родивши ся швидче вмерти. Але з сего все-ж таки не виходить, аби й казка про вуха Мідаса вийшла з Індиї.

---

[1]) Ми не знаємо, на якій підставі д. Веселовский каже, що ся казка є й в Індиї (Изъ исторіи литературнаго общенія востока и запада, ст. 3, прим. 4).

[2]) Pantschatantra, I, Vorrede, XX, прим.

[3]) Feer, Contes indiens, Les trente-deux Recits du trône, Introduction, 15. Перехід сего Веталя в Асмодея, зловленого по наказу Соломона, потому в Сатира-Китовраса-Мерлїна вказано в росийській науцї в звісній працї д. Веселовского О Соломонѣ и Китоврасѣ.

[4]) В книжцї Eug. Lèvêque, Les mythes et les legendes de l' Inde et de la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile, Ovide etc. (Paris, 1880, 289—294), повній зрештою натягань, історія дару Мідаса зближає ся з одною історією в Магабгаратї (про бажанє царя, аби покої его сина були золоті) і з поміщеною тамже байкою про птиці, що й сьпівають золотом.

Таким чином, бодай доти, доки не найдуть у Сх. Азії инчі варіянти історії про вуха Мідаса, окрім монґольського, треба, шукаючи батьківщини сеї історії, вернути ся на береги Середземного моря і спеціяльно в Геляду[1]). І скільки би не було вказівок на те, що у Фриґійців Мідас був богом, то ще з сего не виходить, аби звісна грецька казка про єго вуха мала яке небудь символїчне значінє в усїх її подробицях, с котрими вона тілько й значить щось. Коли, як се імовірно, в Малій Азії Мідаса вважали Сатиром, або Сілєном, се-б то одним із богів зооморфічного типа, в роді Марсияса або Пана, в користь котрих Мідас, по варіянтам казки, голосував у їх музикальних навзаводах з Аполлоном, то грецька казка про єго вуха буде найшвидче сусїдським насьміхом побережних Геллєнів, з їх антропоморфічним богом-музикантом Аполлоном, над Фриґійцями, їх богом і музикою[2]).

Таким чином вийде, що ся казка відносно пізна, що вона не має нїчого спільного з доісторичною давністю індоевропейських народів, а розпросторенє її від Ірляндиї до Монґолії мусить бути поясненє культурною стичністю в епоху вже зовсїм пізну, після Александра Македонського. Про дорогу розпростореня сеї казки в Азії сказано вище. В тім, що вона зберігла ся у Новогреків і перейшла до їх сусїдів Сербів, нема нїчого дивного. Цїкаво зазначити при сьому те, що в новогрецькій та сербській народній казці царські вуха не ослячі, як в Овідія та Гіґіна, а козячі; се ближче до Фільостратових слів про Мідаса, що він належить до роду Сатирів, і мабуть сходить ся з давніми грецькими устними варіянтами казки. Розпросторенє клясичної казки серед Кельтів, і при тому з рисами близькими до латинських редакций, не видасть ся чудним, коли нагадаємо, що після великого переселеня народів Ірляндия та Британія були одного часу пристановищем клясичної культури.

Порівнюючи всї клясичні парослї сеї історії, ми бачимо в ній подробиці, яких не находимо в латинських варіян-

---

[1]) Така вона вже в натяку в Арістофанеса (Plutus, V, 286—287).

[2]) Майже так поясняє казку про вуха Мідаса Decharmes у своїй Mythologie de la Grèce antique 447—449. По Павзанію, Фриґійці самі казали, що Марсияс — їх ріка, котра таким чином стала богом. Сілєни, приятелї Нїмф, властиво водяні боги, як Сатири (Пан) лїсові. А в тім, пізніще сї боги помішали ся з собою.

тах. Таке в усїх новіщих варіянтах убийство цирюликів (у нас лазника), а в ірляндськім, монґольськім і українськім виратоване молодого цирюлика матїрю, намість котрої в сербськім варіянтї покладено дїда. Ся схожість подробиць в оповіданях народів так віддалених дає підставу догадувати ся, що щось похоже на них мусїло істнувати вже в їх грецьких оріґіналах, не повно, значить, зрезюмованих Овідієм і Гіґіном. Порівнюючи спеціяльно український варіянт із усїми инчими, ми доходимо до того цїкавого виводу, що він ближчий до варіянта монґольського, ніж до европейських, не виключаючи й варіянта не дуже далеких до нас і одноплемінних нам Сербів. Очевидячки, се можна пояснити лише тим, що ся казка зайшла не просто з Европи, а вже з Азиї, через посередництво тої сумішки племін, котра йшла в середні віки нашими степами[1]).

Нам лишає ся тепер доповнити новище порівнане самих українських редакций займаючого нас оповіданя. Ми вказали, що редакция записана в XVII ст. не знає людоїдства Буняка, ані єго вбийства сином удовиці, — подробиць, котрі находять ся в сучасній редакциї, записаній д-кою Косачевою. Тепер читачеви ясніще, що редакция Юзефовича ближча до казки про Мідаса і до всїх її, виложених вище, парослїв, ніж сучасна. При тому вже й найстарша з українських редакций має на собі слїди затемненя первісної основи в тім, що замість дивовижних вух Мідаса вона поклала чудне (похоже на скелет) туловище і через те мабуть і цирюлик став лазником. А що, правду кажучи, сего лазника зовсїм не потрібно для звичайного у нас обминаня, то в пізнїщім варіянтї д-ки Косачевої він і стер ся, і через те й чергове чоловіковбийство Буняка, нїчим тепер не мотиноване, скажемо, згіпертрофувало ся і перейшло в людоїдство, на котре по черзї ставляли ся молоді люде. Таким чином се людоїдство виходить найпізнїщим рисом у ембріоґенії

[1]) Зрештою наш варіянт сходить ся із новогрецьким у тім, що в обох фатальний герой умирає, коли виявляє ся єго тайна. Із за сего можна висловити два здогади: або що ще за клясичної епохи істнував варіянт оповіданя про Мідаса с такою розвязкою, — проти чого зрештою говорить те, що в усїх инчих варіянтах розвязане щасливе, — або що трагічна розвязка істнувала в тих азиятських парослях клясичної казки, с котрої вийшов наш варіянт і котрі вплили і на новогрецьку версию. Жаль, що остатня звісна тепер лише в дуже запотаній редакциї.

нашого оповіданя, супроти наведеної повище теорії д. Голубовского.

Питанє: на скільо самостійне наше народнє творивo в вишуканю сих ріжниць образу Буняка від Мідаса та сго азиятської копії? На се питанє, в усякім разї тут другорядне, ми тепер не можемо дати рішучої відповіди, то обмежимося поки що лише зведенєм до купи всего материяла, що у нас є.

По перше, ще раз нагадаємо, що межи представленєм Буняка у Юзефовича і леґендою д-ки Косачевої є ріжниця: у першого нема ясного образа велитня з відкритими іззаду „легкими і печінками", а Буняка представляє ся ось як: „він, окрім лиця, рук, ніг і смердячих тельбухів не мав на собі ні мняса, ні тїла живих людей, а лише шкуру та кости, як бачимо на трупах або на образах, що представляють смерть". Можна думати, що сей остатній образ скелєта, обтягненого шкурою, без відкритих іззаду тельбухів, але з відкритими хиба в частині с-персду, і є старша прикмета представленя про Буняка. Сей самий образ се загально европейське

[1]) Pompeijo Gener, La mort et le diable, 145, note 1. „У XIV ст. християнський сьвіт був перекопаний, що смерть се дійсна й реальна особа. Її представляли в формі скелєта, с косою в одній руцї та пісковим годинником у другій. Найшов ся містичний писатель, котрий запевняв дуже серіозно, що він бачив її в сім образї побіч ангела-нищителя над зачумленим містом. Коло XIII ст. та в початку XIV смерть представляли в подобі мумії, в формі скелєта, покритого шкурою; тоді ще не досить вистудиювати анатомію людського тїла, аби знати докладно форму костей. Треба переглянути с сего боку вінєтки релїґійних книжок XIII і XIV ст. У XV ст. скелєт уже рисують дуже добре, як можна переконати ся на ґравюрах того часу". В працї E. H. Langlois. Essai historique, philosophique et pittoresque sur les Danses des Mortes II, находимо представленя смерти в подобі сухореброго мерця з лехко зазначеною дїркою на животї (pl. VIII, IX, X, XV, XXIII, XLVI); на однім же рисунку, нюренбергськім (pl. XXVII, ст, 141—142) дїрки великі і з них висять кишки; на рис. XVI, що представляє боротьбу смерти з вояком, перша представлена в подобі узброєного трупа з відкритими з заду ребрами. Польські й західно-руські представленя мусїли лишати ся два столїтя позаду західно-европейських. У великоруськім синодику Буслаєва XVII — XVIII ст. смерть іще рисує ся сухореброю фіґурою без усякого знака дїрки на животї (Буслаевъ, Истор. очерки, т. I, ст. 624, рис. 56, 7); в пізнїщій інтермедії про Аніку воїна смерть уже називає ся „мякинное брюхо", — натяк на єго гнилість (Ровінский, Русскія народныя картинки, текст V, 178; на жаль, атляса д. Ровінского ми не маємо під рукою).

середновікове представленє демона смерти[1]). Наша „народня“ фантазия зразу по-просту взяла сей образ і для своєго уппрячорта Буняка, а по тому вже мусїла, паралєльно до розвитку сего образу в церковній штуцї і під впливом инчих подібних образів, переробити єго в фіґуру чоловіка з відкритими з заду тельбухами.

Що до сего образу, то ми подибали єго в повірях у західно-сибірських козаків, Великорусів, але не без примішки і не без впливу козаків-Українців, від котрих вони безперечно засвоїли декотрі пісьнї. Д. Потанін у статї „Югозападная часть томской губерніи “(Этнограф. Сборникъ, т. VI. ст. 143) подаючи віруваня про сумішку женщин із чортами, каже: „Чорт бере подобу якого небудь звісного чоловіка і починає відвідувати женщину; аби відріжнити єго, треба поглянути єму на плечі; плечей у него нема і тельбухи лежать на верха в груднїй скриночцї, як у коритї“, і далї подає переказ, як чорт таким способом показує ся одній козачцї в подобі її вмерлого чоловіка, із чого можна вивести, що по томським віруваням чорт бере в таких разах образ умерлого чоловіка. Такі віруваня зовсїм підходять до загально-европейських представлень про дияволів incubus et succubus, котрі входили в трупи мужчин або женщин[1]). Представленє про недостачу зверхнього вкрита на певній частинї тїла мусїло вирости в таких оповіданях як сибірське та наше, на підставі згаданого вище загально-европейського віруваня, котре розробили релїґійні книжники далеко більше, нїж властивий нарід, маси.

Образ Буняки скелєта, та ще вмираючого лише тодї, коли відкривають єго секрет, нагадує нам іще один образ казкової істоти, на котру ми мусимо звернути увагу читача тим більше, що одно з єго імен у руській країнї має деяку звязь і з Половцями. Се Костїй безсмертний наших казок, Kościej польських, Кощей, Кош і навіть Кот великоруських. А в тім, треба сказати, що сей образ і імя частїще подибуємо в казках великоруських[2]), нїж українських, із котрих поки що надруковано лиш одну з іменем Костїя (у Чубинського, т. II, відд. 1, нр. 64). У великоруських казках Кощей виходить по більшій частинї хапуном красунь, а безсмертним він називає ся через те, що

[1]) Gener, op. cit. 524.

[2]) Афанасьєв, нр. 93 (3 вар.); пор. нр. 150, вар. е, конець; Садовнїков, нр. 63.

смерть єго захована далеко і в дуже скомпліkованім апаратї: в яйцї, котре заховано в качцї, а казка в заяцї, а заяць у скринї, скриня на дереві й т. п. Красуня встигає випитати про секрет Кощія, герой добуває фатальне яйце і Кощей помирає[1]). Вкраїнська казка з іменем Костїя належить до инчої фабули (Іван Богодавець, мандрівки чудесно родженого сина довго бездїтних родичів, котрий між инчим сам захоплює дочку Костїя). Тут Костїй називає ся б е з д у ш н и м, через те, що єго душа захована в яйцї, яйце в качцї, качка в гнїздї на дубі.

Учені, котрі шукають у казках мітольоґії, зробили з того Кощея особу национально-руського або темно-славянського Олїмпа, рід Плютона або бога зими[2]). При докладнїщім дослїдї казок ріжних народів показує ся, що ми маємо тут мандрівний, чисто казковий образ, розпросторений під ріжними іменами та формами у ріжноплемінних народів старого сьвіта, від Сіяма й Індустана до Шотляндиї, та від Арабів і Кабілів до сибірських Турків і Лопарів, особливо любий у казках Индиї, відки най-

---

[1]) Імя Кощей подибує ся в великоруських казках і другої фабули, в подобі звичайного змия без фатального яйця (напр. у Афанасьєва нр. 94 і Ерванлєйна, 2-е вид. 1882 р., ст. 8—91). Із польських нам звісні лише дві казцї з іменем K o ś c i e j n i e ś m i e r t e l n y: одна тої самої фабули, що великоруська Афанасьєва нр. 93, друга окремої (про запроданого чортови сина, O Królewiczu Niespodzianku), де Костій виходить по-простy підземним царем без фатального яйця (Ralston, The song of Russian people, 166; Gliński, Bajarz polski, 2 wyd. I, 109 - 128). Без імени Кощея, але те-ж образ істоти з захованою далеко смертю подибує ся і в инчих руських казках, напр. у білоруській у Афанасьєва нр. 95 (змий) і в великоруській, там же 97. Ув одній великоруській казцї в Афанасьєва (т. II, ст. 393) любов „царь-дѣвицы“ захована в яйцї, а яйце в качцї, а качка в заяцї, заяць у скринї, скриня на дубі, по тім боцї моря океана. Ще в одній великоруській казцї в Афанасьєва (т. I, ст. 499), Іван царевич аж тодї може вилїзти на склянну гору та заволодїти царівною, коли вбє змия, котрий живе в озері у батька царівни: „въ томъ змѣ сундукъ таитъ ся, въ сундукѣ заяцъ, въ заяцѣ утка, въ уткѣ яичко, въ яичкѣ сѣмячко“. „Коли ты убьешь змія, каже царівна, да достанешь то сѣмячко, въ тѣ поры можно хрустальную гору извести и меня избавить“. Із сих примірів видко, д о я к о ї м і р и к а л е й д о с к о п і ч н о п р е д с т а в л я ю т ь с я о б р а з и в к а з к а х н а в і т ь о д н о г о п л е м е н и і як мало казки мають орґанічної звязи в своїх частинах, супроти думки їх товмачів мітольоґічної школи!

[2]) Tkany, Mythologie der alten Deutschen und Slaven, I, 158—159; Hanusch, Die Wissenschaft des Slavischen Mythus, 334; Аѳанасьєв, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, т. II, ст. 594—604.

швидче й вийшов[1]). Звісно, ідея про замкненє душі певної істоти або простого чоловіка далеко від єго тїла, належить до найдавнїщих вірувань, котрі тепер називають анїмістичними[2]). Дуже легко може бути, що й первовзір історії, з котрого вийшли азиятські, а по тому й европейські казки, в роді руських про Костїя-Кощея, повстав у дуже давню давнину,

---

Сему поглядови піддали ся й новіщі дослїдники: Ralston, The Songs of the Russian people, 164—166, Russian Tales, 109—115, і навіть L. Léger в єго тверезій працї Essai sommaire de la mythologie slave, 18. Мітольоґи сего напрямку виводять імя Кощей-Костїй від костеніти в розумінню діяльнім: той, що наводить закостенїнє, себ то холод, зиму; але се етимольоґія зовсїм не добра, вона перекручує розуминє закінченя -ѣй, -ій, котре при іменниковім корени значить достаток; кост — ій = кост — истый; пор. українські назви: губій, чубій, і т. п. Анальоґія зо словом Налій зовсїм тут не належить. Цїкаво, що инчі товмачі казок, также мітольоґічного напрямку, кажучи про казки про Кощея та подібних єму инчих народів, бачать у сїй особі істоту сонячного цикля, напр. L. Brueyre, Contes populaires de la Grande Bretagne, 81.

[1]) Див. Stokes, Indian Fairy Tales, при XI і XXIV: Минаєвъ, Индійскія сказки и легенды, пр. 10 (Ухоплена цариця); M. Frere, Märchen aus der Indischen Vergangenheit, пр. I, — усї чотири одної фабули з ном 93 Афанасьєва; инчі подібні індийські, котрих ми тепер не маємо під рукою, вказані у Cosquin'a, Contes populaires de Lorraine, пр 15, у купі з масою варіянтів инчих народів; у збірцї пенджабських і кашемірських казок Steel і Temple (Wide Awake stories, 47—68) находимо казку тої фабули, до котрої належить наша казка про Івана Богодавця. Див. также Cosquin пр. 50, Brueyre, Contes pop. de la Grande Bretagne, при XI—XII, Orient und Occident, II, 100—103, Folks-Lore Journal, 1884 p., X, Philosophie of Punchkine. У французьких казках істота відповідна нашому Костїю називає ся также бездушною (corps sans âme), у декотрих північно-нїмецьких: без серця (ohne Herz).

[2]) Богато примірів див. Tylor, Primitive Culture та Spencer, Principles of Sociology, I. Найстарша записана казка, що побудована на сїм прінціпі, се єгипетська казка про двох братів, де житє одного брата, після єго смерти, зберігає ся в єго серцї-фальосї на дереві, поки другий брат не завертає її в тїло умерлого (Maspero, Les contes populaires de l' Egypte ancienne, 5—28, по папірусу XIX династії). У нас сему представленю відповідає казка про царівну, котрої душа була в яйцї (Чубинський, op. cit. пр. 6). З другою половиною єгипетської казки (про хитрощі женщини) безпосередно звязані наші казки, в роді Невічній царенко (Рудченко, I, пр. 49, пор. Драгоманов, Малор. народ. пред., ст. 297—99), як через устні варіянти, так і через давнє руське оповіданє Объ Иванѣ Пономаревичѣ (Костомаров, Памятн. стар. русской литер. т. II, ст. 319—322).

але с сего ще не виходить, аби самі сї остатнї казки істнували в Европі і спеціяльно на Руси дуже давно, а тим більше, аби вони тут були споконвічні. Тепер, вибираючи з усего, що можна сказати про сї казки, переважно лише те, що найближче йде до предмета сего досліду, ми завважаємо, що герой сих казок рисує ся коли не драконом, то великим або ж попросту сильним чоловіком без спеціяльних зверхніх ріжниць. Але в декотрих індийських казках, котрі є підстава вважати більше оріґінальними, прототипи нашого Костія виходять р а к ш а з а м и, се-б то демонами-людоїдами, котрі в індийських представленях зливають ся і з в е т а л я м и, се-б то упирями або демонами, що засїдають у трупах[1]). Значить, сї образи трохи нагадують прикмети, якими рисує ся Буняка в леґендах Юзефовича та д-ки Косачевої, й могли мати вплив на повстанє сих прикмет. Імовірно, с подібними прикметами рисував ся дивовижний герой в тих найближчих індийським варіантах, із котрих вийшли й первовзірцї славянських казок про Костія-Kościeja, коли й тепер, як ті прикмети стерли ся в сих казках, усе-ж таки герой їх називає ся Костій, се-б то скелет. Повторяємо, таких казок тепер певно не богато на Україні та в Польщі; але в Великоросії вони дуже розпросторені і певно великоруське слово Кощей є не що инче, як перерібка Костія — Kościeja, котра поза сим своїм первовзірцем на стілько не значить нїчого, що декотрі великоруські варіянти зміняють се незрозуміле для них імя на Кош і навіть Кот[2]); очевидячки, що се імя мусїло зайти в Великоросію з полудньшнього заходу, де воно вимовляло ся в формі, етимольоґічне розуминє котрої було ще ясне.

Цїкаво, що слово К о щ і й, К о щ е й, К о щ е й подибує ся в давнїх руських памятках в окремім розуміню в звязи з Половцями. Так у Слові о полку Ігоревім се імя подибує ся тричі. Після опису полону північного героя:

1) Ту Игорь князь высѣдѣ изъ сѣдла злата а въ с ѣ д л о к о щ і е в о.

2) Великый княже Всеволоде! Аже бы ты былъ, то была бы чага по ногатѣ, а к о щ е й п о р е з а н ѣ.

---

[1]) M. Frere, op. cit., ст. 384.

[2]) Тепер у звичайній мові слово к а щ е й вживає ся немов би похідне від романського к а с с а, себ то воно значить скупця. Таке значінє має К а щ е й і в великоруських лубочних образках (Ровінскій, Русскія народныя картинки I, 248; Mélusine, III, 173).

3) Стрѣляй, господине, Кончака, поганаго кощея, за землю русскую!

Слово чага в другій виписці поясняє ся, згідно з уживанєм єго в лїтописи, яко невільница[1]), відповідно до чого і кощей виходить также немов би невільник, слуга, і вся фраза переводить ся: як би ти був там, то (побідив би Половців, так що) бранка була би по ногатї (монета коло 50 коп.), а бранець по різанї (коло 20 коп.) [2]). Відповідно до розуміня сего місця поясняють ся і два другі.

Але слово кощей подибує ся і в лїтописях. Найважнїщі з лїтописних місць із сим словом — се дві фрази в Іпатській лїтописи, коло виписаного вже нами в примітцї місця з опису походу руських князїв на Половців у 1170 р. „Идоша князи 9 днев̀ъ исъ Киева, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощѣя отъ Гаврилкова отъ Ославича, оже идутъ на нѣ князи Рустии... Братья же вси пожаловаша на Мьстислава, оже утаивъся ихъ, пусти на воронъ сѣдольники своѣ и кощѣѣ“... З остатньої фрази виходить, що кощії то були якісь слуги, що находили ся в таборі в купі з сїдельниками, а з першої виходить, що межи кощіями були прихильні Половцям, і в другім місцї лїтописи сказано, що Половцї та сїдельники були собі подекуди близькі[3]). Можна думати, що й сѣдѣльники й кощії то були групи людности, ріжні і занятєм і походженєм, мішаної национальности, половецько-руської, від бранців і клієнтів Русинів у По-

[1]) Лїтопись по Іпатськ. копії (вид. 1871 р., ст. 369), 1170 р. „князи русьтїи... увѣдавше, оже половцы побѣгли... гопиша по нихъ... и толико взяша полона множьство, якоже всимъ рускимъ воемъ наполнити ся до изобилья и колодники, и чагами, и дѣтьми ихъ, и челядью, и скоты и конми; хрестьяны же отполонивше пустили на свободу вси“.

[2]) Максимович перекладає по українськи:

По ногатѣ бъ полоняникъ,
По рѣзанѣ бувъ бы рабъ.

„Украинецъ“, 1859 р. ст. 66; пор. Максимович, Сочиненія, т. III, ст. 383; Арістов, Христом. по русской исторіи, 1271—1274; Огоновський, Слово о полку Игоревѣ, 93—93.

[3]) Іпатськ. лїтопись під 1172 р. (ст. 376): Тогда же Глѣбъ пусти половци въ вежѣ, и шедше сташа за Васильевымъ (Юрьевымъ) у сѣдѣльниковъ, съжидаюче дружины своея; Василько же Ярополчичъ (сын Ярополка Изяславича) увѣдавъ ѣ изъ Михайлова и ѣха на нѣ ночь... за утро, солнцу всходящу, удариша на нихъ. Половцы же, съвъкупившеся съ сѣдѣльникы, бишася съ ними“,..

ловців, і навпаки, Половців у Русинів, — рід нижчих наций-каст, які подибуємо в ріжних політичних конґльомератах, похожих на ті, якими були тодішні нації та князівства руські й половецькі. Ми зважуємо ся думати, що імя кощѣй ледви чи можна вивести від славянського кореня; перекладчики та товмачі Слова о полку Игоревѣ виводять се слово від кость, костѣй, кощѣй, але се не пояснить нам розуміня слова: раб, полоняник, бо з якої речи називати раба скелетом? Чи не пошукати кореня сего слова в азиятських мовах, подібно тому як пояснює ся слово чага з арабської мови: куплена? Слово-ж костѣй могло зближити ся з кощѣй, уже готовим, через той процес наівної етимольоґізації, по якій і тепер називають кощеєм скупаря, що дрожить над касою, по якому давні книжники зближали імя россѣяне з дієсловом розсіяні. Дуже лехко може бути, що така етимольоґізация почала ся давно, ще в часи стичок наших предків с Половцями та їх вассалями, до чого могла дати причину яка небудь фізична прикмета племени, як видні вилиці, або худий стан, сталий або після голодованя зимою досить звичайний у кочівників[1]). З імени таких сусїдів, та ще своїх ворогів, наші предки могли насьмівати ся, роблячи з него люту двозначність, кощѣй — костѣй, тим більше що й само се імя могло вимовляти ся зразу коштѣй (щ — шт). За таким здогадом промовляє й 3-тя з наведених фраз Слова о полку Игоревѣ, де не бранця, але побідника хана половецького Кончака названо поганим кощеєм, — фраза характера загального й очевидячки лайливого. Можливо, що прозвище костѣй причепило ся і до Буняка, про котрого наш нарід памятав, і що імя „Костїй-Буняка“ послужило не мов за літературний скелет, на котрий с часом настряв варіянт казки про Мідаса, коли він дійшов до нашої країни, і котрий змінив сю казку, заступивши секрет вух героя секретом єго туловища. А в тім, ми вважаємо потрібним застерегти ся, що ми як найменче думаємо вважати наші остатні здогади рішучими. Ми лише не могли полишити без уваги всї зчеплені тут пункти стичности займаючої нас леґенди с казками про Костїя-Кощея та імени Кощѣй с Половцями, і подаємо покладені нами питаня на дальший розсуд літературної публїки.

---

[1]) Пор. в Іпатськ. лїтоп. під 1060 р.: „Торци... помроша бѣгающе... одни отъ зимы, другіе же гладомъ, инии же моромъ, судомъ Божіимъ“.

Ми скінчили порівняний огляд усіх опублікованих доси українських оповідань і переказів, звязаних з іменем Буняки. Ми самі дуже добре бачимо неповноту нашого досліду та слабість нашої аргументації в декотрих її пунктах. Одно й друге виходить, звісно, з недостачі потрібних для повноти досліду засобів, між иичим і знаня орієнталіста. Але й без нашої вини наша праця мусіла наскочити і на недостачу материяла, як в обсягу властиво української етнографії, і так в сусідніх країнах. Дуже треба би бажати, аби люде, що мають до сего змогу, пошукали в „устах народа“ ще варіянтів переказів про Буняка, особливо про его відносини до героїні Єлени, Ольги, Насті, котрі виходять дуже неясно в опублікованих доси оповіданях[1]). Окрім того бажаємо, аби народню словесність племін на полудиішній схід від нас: ріжних степовиків, Кавказців, Іранців і т. п., зібрано бодай так, як зібрав тепер словесність сибірських Турків д. Радлов; поки се не буде зроблено, богато питань по ембріольогії европейських народніх оповідань, а особливо нашого племени, будуть темні.

В усякім разї, ми позволяємо собі думати, що представлених нами материялів і з'уваг досить бодай для того, аби означити характер народніх оповідань, що зайняли нас ув отсій статї, тай дорогу, котрою треба йти для їх поясненя.

Сї оповіданя зовсїм не продукт місцевого национального творива, котре би відбивало, бодай у фантастичних формах, місцеву історичну дійсність; ми бачимо, що в усіх оповіданях, котрими ми займали ся, нема нїчого не лиш історичного, але й місцевого, окрім імени Буняка та епітета шолудивий, котрий дає половецькому ханови наша лїтопись. Усї-ж подробицї сих оповідань належать до материялів казкових і заграничних, що вже давно стали межинароднїми та настряли на імя Шолудивого Буняки, як на вішалку.

Се тим цїкавіше, що в оповіданях, котрими ми займали ся, говорено не про типічну особу або абстракцийну ідею (як у властивих казках або байках), але про особу історичну, що

[1]) Ся Єлена нагадала нам переказ, звязаний з околицями Нїкополя, про „браву дівчину Сурку, що воювала з Мамаєм“. Про сей переказ говорить д. Сумцов у „Кіевск. Стар.“ 1886 р. липень, ст. 489. На жаль, ми не можемо нагадати, де було росказано в друку про сей переказ.

зачепила наше місцеве національне життє. І виходить, що в народніх оповіданях навіть про таку особу нема нїчого місцево-національного. В инчих дослїдах ми маємо надію показати, що подібний межи-народній елємент сильно бере участь в оповіданях нашого народа навіть про особи далеко ближчі до него тай пізнїщі, нїж старий половецький хан. Властиво кажучи, тут нема нїчого чудного. Поетичне твориво, як і всї инчі прояви життя народів, давно вже в нашій частинї сьвіта вийшли з национальної окремішности. Навіть коли не казати про найдавнїщі рухи народів і про розширенє держав єгипетської та вавилоно-ассирійської, про кольонїзацию фенїкійську, то в усякім разї дві такі історичні появи, як вплив буддизму з Індиї на пропаґанду межинародню та повстанє межинародньої держави персидської, се рішучі переходи історії культури з періода национального в період космополїтичний, уже зо 500 років перед Різдвом Христовим. Від тодї всї прояви культури, наука, штука, релїґія, суспільні теорії та заклади стають у значній мірі інтернациональними. Взаїмний вплив народів зробив від тодї скількість схожих появ у їх житю та культурі ще значнїщою навіть супроти тої скількости, яка вмовлена спільністю людської природи та подібністю життя ріжних окремих народів. Отсеї схожости, що виходить із ріжних причин, нїколи не повинен спускати з ока історик цивілїзациї тай етнольоґ, а особливо той, що займає ся питанєм про означенє окремішнїх прикмет национальностей. Без ідеї про анальоґії в появах життя ріжних народів і їх культурних переймах, навіть найповажнїщі наукові працї по історії цивілїзациї тай етнольоґії не можуть мати инчого значіня, окрім зібраня та зшитя материялів. Усякіж проби теоретичного їх осьвітленя та взагальненя, чи то с чисто науковою, чи с практичною суспільною метою, по за межами названих вище ідей та відповідного до них метода, можуть бути лише вправою в льоґічних будинках або навіть у виливах почуть і фантазий, зовсїм суб'єктивних, а через те й не певних.

„Кіевская Старина“ 1887 р., серпень і жовтень Підпис: П. Кузьмичевскій. Написано перед виходом книжки К. Ст. 1887 р. за цьвітень.

До оповідань про Шолудивого Буняка.

І. В „Кіевской Старинѣ“ за 1887 р. серпень — жовтень, поміщено дослід д. П. Кузьмичевського „Шолудивый Буняка въ украинскихъ народныхъ сказаніяхъ“. У тім дослідї між инчим розбирано одно оповіданє, надруковане у Драгоманова „Малорусскія народныя преданія и разсказы“, 224, про те, що у Буняки тельбухи були на верха і що єму приводили гарних хлопців, котрих він пзїдав. Раз черга прийшла на сина одної вдовиці, і вона прибагла як виратувати сина: спекла єму коржики на своїм молоці. Буняка спробував їх і потому, дізнавши ся, що то за коржики, не зважив ся взїсти юнака, що став єму молочним братом, але за те юнак убив єго. Варіянт отсего оповіданя, переданий іще в XVII ст. одним польським хронїстом, що робить із Буняка сучасного єму козацького ватажка, заступає людоїдство Буняка убийством товариша, котрого Буняка брав с собою що місяця купати ся.

Д. Кузьмичевський старав ся доказати, через порівнанє українських варіянтів з ріжними европейськими та азиятськими, що виложене вище українське оповіданє, се відгук оповіданя про царя фриґійського Мідаса, що росказано між инчим у Овідія та Гіґіна і лишило по собі устні варіянти в Греції, Сербії та ріжних кельтицьких землях, де є подібні оповіданя і в рукописній старинній літературі, і нарештї зайшло в Середню Азию, де варіянт єго ввійшов у монґольську книжку Шідді-Кур (B. Jülg, Mongolische Märchen, 46—51) На думку д. Кузьмичевського, українські варіянти се власне перерібка монґольського, де хоть і нема у дивовижного царя відкритих тельбухів а лиш ослячі вуха, але є подробиця виратованя юнака коржиком, якої нема нї в однім европейськім варіянтї, окрім українського.

Тепер появило ся в друку скілька нових материялів до сего питаня.

В IV кн. болгарського виданя „Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина“ надруковано два болгарські варіянти казки про царя Трояна з ослячими або козячими вухами, схожі з новогрецьким і сербським, що виложені в статї д. Кузьмичевського (Народни умотворения,

182—183, 185—186). В тій же книжці, в статї д. Ів. Шішманова про старі подорожі по Болгарії, наведено вказівку, що в XV ст. Турки, показуючи лицареви Бертрандту де-ля Брокієру руїни замку Троянополіс коло устя Маріци, казали, що Троян мав овечі вуха (Сборникъ і т. д. IV, Научень отдѣлъ, 340; пор. Периодическо списание на болгарското книжовно дружство, 188, III, 71).

Остатня вказівка цїкава тому, бо показує, що перенесене на Трояна прикмет Мідаса належить не лиш одним Славянам. Порівнане-ж двох болгарських варіянтів казки про Трояна цїкаве для вияснення процесу викладів одної й тої самої теми в устних переказах. Так у першім варіянтї, де цар Троян має ослячі вуха , він стинає голову кождому голїєви, котрого покликує в палату, але милосердить ся над сином удовиці. Коли хлопець хорує від тайни, котрої не сьміє сказати, мати радить єму вимовити сю тайну в глибокій ямі. З ями виростають три галузки бузини, с котрої пастухи роблять дудки, а вони грають: „У царя Трояна ослячі вуха“. Чутка доходить до царя, котрий допитує ся юнака-цирюлика; переконавши ся, що єго оповіданє про дудки правдиве, він дарує єму й піддає ся долї, кажучи: „Так певно від Бога написано!“ В другім варіянтї Троян має козячі вуха, як у новогрецькій казцї; періодичного вбиваня цирюликів нема, а царя голить усе один, що й обовязує ся зберігти тайну. Матери цирюлика теж нема, а він сам придумав сказати тайну в пустий колодязь. Із колодязя виросло дерево, на кождім листку котрого було написано: „у царя Трояна козячі вуха“. Таким чином обходить ся без славної дудки, котра появляє ся в усїх инчих европейских варіянтах історії Мідаса.

А в тім, усе те варіянти оповідань, розпросторених у полудньїшнїй та західній Европі і трохи відмінних від українських. Але в III кн. „Живой Старины“, в справозданю з засїдань петербурського Нео-филологическаго общества з 1890 р. подибуємо тибетське оповіданє в викладї д. Потанїна і в нїм подробиці, що вяжуть се оповіданє з історією Мідаса, тай з її новими европейськими відгуками, і з варіянтами її монґольським і українським. Оповіданє се, то епізод з історії побудованя Лябрана, резиденції найстаршого церковного слуги в Ляссї. Ось се оповіданє по викладу „Живой Старины“.

„На бенькетї, даному з нагоди обнови нового будинка, просять благословенства на всїх, що помагали успішному скінченю єго,

але забувають на бика, котрий ображує ся і мстить ся: в одного з потомків царя вродив ся син Ляндарма з бичими рогами на голові. Змужнівши і вийшовши на трон, Ляндарма стає гонителем буддистів. Побоюючи ся опублїкованя хиби, яка у него є з роду, Ляндарма карає на смерть усїх юнаків, котрі єго голять. Але один із них виратував ся, хитрощами: він дав цареви покушати коржиків, приладжених на молоцї єго матери, і таким чином став молочним братом царя; остатнїй дарує єму житє, під острим наказом задержати тайну про роги царя. Тайна мучить юнака і, за порадою матери, він рішає ся зрадити її полевій миші; остатня передає про неї инчим зьвірям і незабаром стало загально звісно, що у Ляндарма на голові бичі роги. Якийсь Баль-Доржі задумав стратити царя і перебравши ся за танцюра, сховав у рукав лук і стрїли; танцюючи перед царем він поцїлив єго стрїлою й почав тїкати. За Баль-Доржім післано погоню, але юнак ратує ся переплївши ріку, при чім єго кінь, закрашений первісно на темно, побілїв після переправи, так, що їздця не пізнали". (Живая Старина, вип. III, 258—259).

Коли подумати, що Баль-Доржі в первіснім варіянтї тибетськім був одною особою з юнаком, що виратував ся від смерти при помочи коржика, то тибетське оповіданє буде особливо близьке до українського. А в тім, і без того воно ближче до него нїж книжне монґольське оповіданє, де історія кінчить ся щасливо для царя. Чи не найде ся варіянт, посередній межи тибетським і українським, напр. у Калмиків?

II. Др. Теоф. Окуневський відвідав у 1887 р. місцевости коло Завалова в Галичинї, до котрих прикладені устні й писемні оповіданя про Буняка, розібранї в I главі працї д. Кузьмичевського. Він записав устні оповіданя та скопіював писемні замітки, котрі показують як замотані були історичні відомости галицьких книжників у XVII—XVIII ст. про місцеві події та як ті відомости, до котрих додавано ще й бажанє підняти значінє певних місць (манастирів і т. и.), вплили й на устні, народні оповіданя.

„Я був у Погонї, — пише д. Окуневський, — говорив там із двома старими людьми та с тамошнїм ігуменом Василиянського манастиря Коржинським про Солодивого Буняка й дізнав ся від селян ось що:

„Цему уже дуже давно, як прийшов с Татарвою якийсь їх паша, недовірок, Буньо. Прийшов він у наші краї з вели-

ликими ордами, та під Заваловом стяв му князь Роман Галицький голову. Голова упала у один бік , а тулуб у другий. Тогди стала голова котити ся. Брови у тої голови були такі довгі, що очи скрізь них дивити ся не могли. Так як раз підняли зелізними вилами ті брови на стятій голові, голова подивила ся із Могилок на Городище, то ціле те місто запало ся. Тогди ще Тисьмениці (міста) не було, єї аж вибудували, як Городище запало ся. Голова котила ся усе далї та далї. Козаки гнали за нев. В Товмачи товмачили єї 70-ма язиками, — звідти місто Товмач, — та не могли єї розтовмачити. Голова докотила ся аж не далеко до нашого села теперішнього; тут пасла баба товар та пряла куделю. Голова каже до баби: „Сховай мене!“ Баба сїла на голову, а тим часом козаки перелетїли. Лишив ся лишень один, якийсь пяничка, за полком позаду, та зігнав бабу з місця, голова покотила ся з під баби. Догонив козак голову аж у лїсї, та тут єї на мак розсїк. Поховав потім козак єї у могилу, де стояв давнїще монастир, бо инакше була би лиха богато по сьвіту творила. Тай тому то і назвали наше село Погонев, бо тут голову дігнали.

„Ми-ж, — сказав нарештї селянин, — тому такі бідні, що така сатана до нас залетїла!“

Ігумен о. Коржинський показав д. Окуневському скілька старих рукописей і межи ними найшов ся один оправлений зшиток з ось якою запискою:

Series
Historiarum.

Monasterii Pohonensis
Ex Mandato perillustris Reverendissimi
Domini Josafpat Steblecki
Ordinis Sancti Basilii Magni Abbatis
Ovrucensis Provinciae tituli Protectionis.
Beatissimae virginis Mariae Provincialis
Per Nobilem Andr. Rndum Patrem
Pancratium Dziubinski. O. S. B. Magni
Superiorem ejusdem Monasterii
Confecta

Die 15. aji 1766-to anno.

De origine Monasterii Pohoniae et unde hic
Locus sortitus est. Nomen Pohonia.

Monaster ten Pohonia nazwany, iak dawno, od kogo, dla jakiej przyczyny, świadczy xiążka Ruska in quarto w klasztorze naszym Zawałowskim najduiąca się autore A. R. P. Galatowski [1]). Ejus loci Hegumen circa annum X-ti 1600, ktory opisuiąc pustoszenie kraiu tuteyszego od xiążęcia czili króla węgierskiego[2]) wzmiankuie o Pohoni w ten sposób: iż ten nieprzyiaciel poruynowawszy wiele miast y zamków na Rusi przystąpił nad miasteczko Zawałów, woysko uszykował na górze, na którey teraz nasz klasztor stoi, od zachodu słońca, ex opposito zamku Zawałowskiego, który na drugiey górze za miastem od wschodu słońca przybyciem tego strasznego gościa mocno strwożony przy małey liczbie ludzi w zamku zostający xiążę Jabłonowski[3]) imieniem Roman, gorące do Pana Boga wylewał modły, aby go ratował w oczywistym niebezpieczeństwie życia, y gdy stroskany mało zasnął, od Mikołaja S. o przyszłey wygraney we snie upewniony y upomniony, aby na miejscu zwycięstwa honor jego był promowany. Stało się nazajutrz, że spędził nieprzyjaciela z góry xiążę[4]) Roman, za pomocą Boską, woysko iedno pobił, drugie pobrał w niewolę, trzecie w rozsypkę poszło, y gdy ścigał Pryncypała lasami uchodzącego do Dniestru y daley za Dniestrem, zaledwie go w tych lasach Tyśmienickich między górami dopędził y głowę odciął, na tym mieyscu, gdzie ad praesens jeszcze grób jego, mogiła okrągła niewielka w sadzie naszym starym (który do teraźnieyszego klasztoru za górą na Północ stoi) pokazuie. Podle tey mogiły kaplicę małą na honor matki Bożey[5]), którey teraz znaki tylko okopane i zarosłe widziemy, przy któreyże mnisi naszi mieszkali, ex tradicione nominum constat, drzewa także rodzayne bardzo stare w tym ogrodzie, iako y krynica pod górą na południe za sadem niedaleczko dowodzą, że na tamtym mieyscu był primitive klasztorek nazwany Pohonia od ściganego y dopędzonego tu onego pustoszyciela kraju Ruskiego, którego pospólstwo nazywa dotychczas Sołudywym Buyniakiem".

На краях коло сеї записки дописано ось що:

Król tatarski Baty czyli Boniak mieczem y ogniem pustoszył Ruskie kraie, któremu się nikt nie mógł oprzeć. Potym ze wszystkiemi ordami wyszedł na Zachodnie kraie Polskie y Węgry, przeciwko któ-

[1]) Над сими словами дописка инчою рукою: c u i titulo — Novoie nebo czili Cuda Matki W.

[2]) Над сими словами написано инчою рукою: króla czyli pana tatarskiego imieniem Batya albo Boniaka.

[3]) Написано над сим словом инчою рукою: Halickiego.

[4]) Написано над сим словом инчию рукою: Halicki.

[5]) Написано над сим словом инчою рукою: Halicki.

remu wyszedł z Węgier król węgierski Władysław, a od Zawałowa był wziął xsiążę Roman Halicki — dopiero zabity od węgierskiego króla Włady-ława. N. B. czytay Septembra 20 życia Michała xięcia Czernihowskiego wyjęte z Synopsy Pieczarskiego folio 179 dto, dto, dto. te życia są tu w Pohoni. Tenże Michał książe Czernihowski zabity 1245 anno.

Którego to xiążęcia Halickiego Romana na swoich kazaniach świątecznych na sw. Woyciecha wspomina w konkluzyi X. Bielecki Soc. Jesu: jakoby tak mówił: Non possunt mella colligi nisi nascentur apes neque principatus teneri nisi pereat nobilitas, ta xiążka jest tu w Pohoni.

Tatarzyn — Tamerlan — albo Boniak pustoszył kraie Ruskie 1096. Patrz w Pateryku Peczerskiem w życiu Błogosławionego Erazma na krzyżu przybitego: ta kiążka jest tu w Pohoni.

„Кіевская Старина" 1891, серпень. Підпис Р. Л. Н.

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ОПОВІДАНЯ

у французькій мові.

В маєвій книжці „Кіевской Старины“ за 1888 р. поміщено замітку д. Горленка „Украинскія легенды во французкомъ журналѣ“, з нагоди появи українських леґенд зо збірки М. Драгоманова в „Revue des traditions populaires“ у перекладі д. Енса (Hins).

Се навело нас на думку зробити бібліоґрафічний огляд проб переповісти по французьки українські народні оповіданя. А в тім, ми вважаємо потрібним застерегти ся, що у нас нема претенсиї вичерпати увесь материял. Бачить ся, перша проба виложити українські леґенди по французьки належить Полякови А. Ходзькови, звісному орієнталїстови, до недавна професорови славянських лїтератур у Collège de France; зроблено се у книжці Contes des paysans et des pâtres Slaves, Paris 1864. Книжка ся стала тепер бібліоґрафічною рідкістю[1]). Ми тепер не маємо її під рукою, то й не можемо сказати, які власне українські оповіданя там перекладено.

У 1882 р. проф. Louis Leger, добре звісний російській публиці, помістив у своїй книжці Recueil de contes populaires slaves, котра чинить томик у Collection de contes et chansons populaires, що видає фірма Leroux, переклад

[1]) Скілька років тому проф. Ходзько видав книжку перекладів українських історичних пісень і дум зо збірника дд. Антоновича і Драгоманова, але додав до них пісні латишські та чималу дозу старомодного польського патріотизму.

двох казок зо збірника Рудченка „Бідний вовк“ (Le loup vigaud) і „Чоловік і лиха жінка“ (La bavarde). Переклад не дословний, але досить близький. Женевський професор порівняної літератури, романіст і поет Марк Монье (Monnier) надрукував у книжці Récits et monologues віршований виклад двох легенд зо збірника д. Драгоманова, по дословному перекладу, що достатчив єму один Українець[1]).

У 1883 р. д. Енс (Eugène Hins), що жив 8 років у Росії яко педагог, а тепер є професором клясичних мов у королівськім Атенею в Шарльруа (Athenée Royal de Charleroi) в Бельгії, видав книжку La Russie devoilée au moyen de la littérature populaire. L'épopée animale (Paris, Beullière et Massager). У передмові д. Енс каже і про українську мову, її межі (пропускаючи зрештою Угорську Русь) і літературу, висловляючи остатній свою повну симпатію тай надію на дальший її розвій. У самій книжці він дає переклад кількох казок зо збірників Афанасьєва та Рудченка: Лисичка і курочка (ст. 29), Звірі в ямі (медвідь, вовк, лисичка та заяць, ст. 41), Бідний вовк (le loup pauvre ст. 48), Лисичка сестричка (ст. 65), Коза-Дереза (La chèvre ecorchée ст. 116), Вюн і щука (ст. 163, Два товариші (Кінь і Пакінь), ст. 164).

У 1885—1886 рр. кілька українських оповідань було перекладено і зрезюмовано д. Драгомановим у Mélusine, паризькім журналі, що посьвячений специяльно народній словесности, побутови й віруваням.

Нарешті, як уже звісно читачам „К. Ст.“, у 1887 р., д. Енс (що, завважаємо, встиг перед тим надрукувати переклад Катерини Шевченка прозою, та Сорочинського ярмарку Гоголя), почав друкувати в Revue des Traditions populaires переклад українських легенд (Legendes chretiennes de l' Oukraine). Переклад д. Енса досить докладний, але пояснення єго слабі. В книжці своїй д. Енс держить ся старого погляду на европейську народню словесність — бачить у ній твори місцевого ґрунту або останок арійської старини. У примітках до легенд, досить коротких, д. Енс трохи посунув ся до ідей історичної школи, та все-ж таки вважає за специяльно українське те, що явно зайшло із жидівських,

[1]) Певно сам пок. Драгоманов, що тоді жив у Женеві. Єго-ж руку видко і в усіх инчих перекладах, про котрі тут говорить ся. *М. П.*

мусульманських і навіть індийських переказів, як леґенди про Соломона, так прегарно пояснені і в російській мові академіком А. Веселовским.

Нехай нам вільно буде сказати тут, що д. Горленко, по нашому, ще більше відбігає від доброї думки про леґенди, перекладені бельґійським професором, коли бачить у них лише „фантазиї народу на біблійні теми в дусї своїх понять і представлень", — фантазиї, як треба розуміти з дальших слів д. Горленка, „самостійні", і коли він нападає на історичний напрямок у викладї народнього побуту, словесности, та вірувань, ув отсих словах:

„Тепер панує порівняна теорія, що вишукує в народів спадковість ідей і представлень. Але певно недалеко той час, коли, наситивши ся зближеннями та шуканнною с х о ж о с т и, адепти порівняного метода звернуть ся до пунктів р і ж н и ц ь і, досить переконавши себе в спільности декотрих людських рисів, (нічі в сім не сумнівають ся), здержать свої головоломні екскурзиї по лицю земної кулї".

По перше „д у х народніх понять і представлень", коли він і істнує справдї, не представляє, як і все на сьвітї, чогось нерухомого та відокремленого, ані навіть однородного, а по друге, адепти порівняного метода не лише мають на ціли переконати себе (!) в загальности декотрих (!) людських рисів, але і в безпосереднїй п е р е й м і о д н и м н а р о д о м в і д д р у г о г о — переймі, котра, (як напр. що до леґенд Соломонівського цикля) доказує ся документально аналїзом і загальної основи, і подробиць певних леґенд. А по третє, бодай богато, коли не всї с тих адептів усе мали на оцї вказувати не лише на с х о ж і с т ь, але й на р і ж н и ц ю в студиованім ними материялї ріжних народів. Але для того, аби встановити міцно сю р і ж н и ц ю, треба власне ще „богато зробити екскурзий по лицю земної кулї". До того-ж спеціяльно в обсягу української етноґрафії протест проти історичного напрямку та порівняного метода видає ся нам в усякім разї передчасним, бо в сьому обсягу ще цілком панують ідеї старих шкіл. — Але вернім ся до перекладів українських оповідань у французькій мові.

Вже після надрукованя замітки д. Горленка, в Revue des traditions populaires появив ся дальший тяг перекладу д. Енса, — Леґенди новозавітні; поки що появило ся лише Христос у яслах (Бики та коні), Конець сьвіта

і страшний суд і одна леґенда Про мандрівку Христа зо сьвятими по сьвіті, та в примітках Про вовків і сьвятого Юрія та про те, кому бути богом? Жаль, що перекладач пропустив леґенди та вірування, поміщені в першім віддїлї збірника, с котрого він перекладає: про сотворенє гір, лїсів, зьвірів і рослин богом і чортом, про собаку при сотворенню чоловіка, про первісну пшеницю та про походженє ріжних зьвірів і рослин (свиня, медвідь, черепаха й т. п.), про винайденє горівки і т. д. Певно, єго збила с толку кляссфікация д. Драгоманова, котрий очевидячки, уступаючи ідеям старої ґрунтової школи, помістив тоті леґенди в віддїлї I „об'єктивних обсерваций народа над природою", тим часом як майже всїм їм швидче місце в віддїлї VIII, куди заведено леґенди „біблїйно-християнського походженя". — Декотрих із сих леґенд доторкнув ся д. Сумцов у своїй працї про апокріфічні оповіданя в українській народній словесности, надрукованій у торічній „Кіевской Старинѣ", але доторкнув ся лише з легонька. При тім же д. Сумцов у цїлій своїй працї обмежив своє порівнанє української народньої словесности з друкованими славянськими апокріфами, а не взяв до порівнаня всїх біблїйно-евангельських апокріфів східних (виданих тепер у перекладах на латинську і навіть на нові мови), грецьких і латинських, тай переказів жидівських про біблїйно-християнські особи й події. А тим часом одно порівнянє з українськими оповіданями напр. латинського, патарсько-богумильського евангелия св. Івана (Liber S. Joannis) або евангелия про дитячі роки Христа (Evangelium Infantiae arabicum у Thilo, Codex Apocryphus N. Testamenti), та хоть тих мусульманських і раббінїстичних оповідань, що зібрав іще Вайль (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner), могло би навести на цїкаві з'уваги. Ми думаємо, що тепер уже настав час, аби покласти й питанє про те, що́ таке самі писані апокріфи, в яких вони відносинах до вірувань не лише народнїх у християнських країнах (що́ взяла устна словесність із писаних апокріфів і навпаки), але й до вірувань давнїщих народів, не лише Жидів (Талмуд і т. п.), але й Єгиптян, Вавилонян, Персів, Індусів і т. п., тай до народньої словесности на Сході, особливо в переднїй Азиї. Отже й тепер, при трохи обширнїщім порівнаню нїж те, яке робить ся звичайно, можна твердити, що анї офіцияльна релїґійна література, анї писані апокріфи, особливо славянські, зовсїм не були виключними провідниками певних релїґійних (космоґоніч-

них і етичних) ідей, котрі йшли зі Сходу в сьвідомість і словесність европейських народів, в тім числі й нашого, а що рядом із сими двома коритами йшла може навіть широка течія устна й по части скусна (при помочи скульптури, орнаментики, малярства). Се вона занесла до европейських народів, в тім числі й до нашого, цілу масу східних ідей і образів, із котрих деякі, коли вже говорити спеціяльно про апокріфи, дістали ся з ріжних каналів сеї течії навіть у пізнійші писаня апокріфічні і навіть ув офіцияльні церковні. З огляду на се й треба би бажати по змозі повного видання в перекладах на західно-европейські мови наших народніх вірувань і оповідань, бо се втягло би той материял межи предмети досліду західно-европейських учених, коли вже нашим ученим ніколи дослідити его всесторонно.

Між инчим дуже жаль, що д. Енс дав переклад лиш одного з чотирьох варіянтів оповіданя про мандрівку сьвятих, що поміщені у Драгоманова під н-рами 18 і 19. Ся ґрупа леґенд представляє українське оброблене тої теми (про мудрість Промислу), що між инчим чинить предмет епізода l' ange et l' ermite у Вольтеровім романі Zadig. Оповіданям на сю тему посьвятив недавно невеличкий дослід (поки не буде опубліковний повнійший) паризький професор Gaston Paris (передруковано і в збірнику его статей La poésie du moyen âge), статя котрого своєю красою звернула на себе увагу й великої публіки, а в спеціяльній викликала цікаві доповненя гебраіста Леві в Revue des Etudes juives, 1884, Janvier — Mars 64 — 74 і Avril-Juin, 202 — 205. Леві стоїть за арабським походженем леґенди, поміщеної в Корані, гл. 18, тим часом як д. Паріс признає жидівську редакцию її за давнійшу. Цікаво, що українські варіянти близчі до жидівського і в подробицях про корову, котру Бог позволяє взяти від бідного чоловіка (подробицю сю з усіх західно-европейських варіянтів найдено поки що лише в ірляндськім, у H. Gering, Islendza Aeventyri, нр. C, що сьвідчить про її давнину, котра врештою не йде далі христянського часу), і в тім, що три українські варіянти зільляли в одно два оповіданя, виложені жидівським писателем P. Ніссімом, що хотів доказати премудрість і справедливість Промислу, при очевидному страшенному безладю й неправді в появах житя. Повний переклад українських леґенд, котрі не вважаючи на селянські наівности і подекуди путанину в передачі оповіданя, зложеного первісно пре-

мудрими казуістами східних деістично-фаталістичних релігій, мають у собі богато старинних рисів, був би дуже корисний для вченого, котрий би заняв ся повною історією викладу й розпросторення таких оповідань в Азії та Европі.

Покидаючи працю д. Енса подамо, що й д. Сіклер (Sichler), маляр, котрий родив ся в Росії й дав уже переклад зо 20—30 великоруських казок (Contes populaires russes, з ілюстраціями) і курс історії російської літератури (не скрізь удатний, але з богатьома виписками), заявив, що ладить переклад великоруських і українських легенд. Се видане буде конче потрібне і для Славян, бо ані збірника Русскихъ народныхъ легендъ Афанасьєва, ані Малорусскихъ народныхъ преданій и разсказовъ, виданих київським Ґеоґрафічним товариством, тепер нема в продажі, і нового їх видання в оріґіналі не можна надіяти ся швидко.

„Кіевская Старина“ 1888, серпень. Підпис П. К-ій. Тутже подано французький віршований переклад М. Монья двох українських легенд — про сотворене світа і про горівку.

Іще про українські народні оповідання у французькій мові.

Після нашої замітки про українські народні оповіданя в 8-мій книжці „Кіевской Старины“ за 1888 р. встигли появити ся ще нові французькі переклади й витяги з названих оповідань, через те ми вважаємо потрібним доповнити нашу замітку.

I. В Revue Internationale, — журналі, що виходить у Римі, — за 1888 р. з 25 червня надруковано за підписом Julien de Poradov і під заголовком Mythes et croyances paiennes de l' Ukraine переклад етноґрафічних материялів, зібраних Руліковским і первісно надрукованих у краківськім Zbiorze wiadomości do antropologii krajowej.

II. Вкоротивши декотрі повіря про велитнів, вовкулаків, русалок, змиїв і т. п., д. Де-Порадов перекладає легенди про

Перепета й Перепетиху, про Змиїв Вал, Кожемяку і нарешті казки про богатирів Сучу та Илию (Муромця). Перед сим материялом є вступ, де попадають ся такі чудасії, як запевненя, що буцїм то Київ заснований Греками і називав ся зразу Хіос, або що буцїм то українську мову вживано при дворі польських королїв перед XV ст., або що буцїм то Українцї дїлять ся на Києвлян і Брацлавцїв і т. п. Із заголовка тай із заміток д. Де Порадова видко, що для него увесь материял, котрий він подає тепер европейській публицї, представляє ся самостійно-українським і при тому поганського походженя, в тім числї навіть лєґенди на теми біблїйні і прозаічна передача великоруської билїни про Иллю Муромця на мандрівну тему про боротьбу зо змиєм. Европейські вчені, звісно, не полакомлять ся на такі погляди д. Де Порадова, але в усякім разї будуть єму вдячні за те, що він зробив для них доступною частину з богатого казкового й лєґендового українського материяла. Подякуємо єму за се й ми і при сїй нагодї наведемо зо збірника Рулїковського, мало розпростореного у нас поза кругом специялїстів, одну лєґенду, котрої инчі вариянти було би дуже інтересно пошукати в ріжних місцях нашої етноґрафічної країни, тай в сусідних їй. Ся лєґенда передає в певній модифікациї біблїйну лєґенду про потопу.

Бог задумав знищити нечестивих велитнїв, котрі заселяли землю, але не знав, як се робити, поки єму не порадив двоголовий цар инчої землї навести на землю потопу. В сїй потопі пропали велитнї, але з ними й двоголові люде инчої землї, окрім їх царя, котрий виратував ся на високій могилї, але й він утратив одну голову. На запит сего царя, чим він провинив, що бог узяв єму одну голову, бог відповів: я покарав тебе за те, що ти видумав на твоїх братів смерть, якої я не придумав би сам.

Від сего царя пішло людське племя, котре живе тепер (Zbiór wiadomości і т. д. III, 63). Ся лєґенда очевидячки належить до останків дуалїстичної лєґенди про творенє, котрі розпросторені серед східно-славянських, тай передно- і північно-азиятських народів і котрі треба вважати за відгуки в найближчій лїнїї ґностичних ідей ірано-сирійських. Бог радить ся тут із царем инчої землї, як в инчих лєґендах він радить ся с чортом про саме сотворенє сьвіта. Хоть у кінцї теперішньої української лєґенди цар инчої землї виходить істотою підданою

богови, але в початку він займає самостійне становище. Подібні істоти, більше або менче незалежні від творця нашого сьвіта, і доси признають секти мезопотамські мондаіти та єзіди, с котрих остатні, називані у магометан і християн чортопоклонниками, розпросторені і в Закавказчині.

В космогонічних легендах сих сектантів чимало аналогій з ідеями ґностиків в один бік і з нашими народніми віруваннями в другий; між инчим у єзідів є всі елєменти колядок про сотворенє сьвіта двома (або трьома) голубами, що займали наших учених від Костомарова до д. Потебні (див. Siouffi, Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, 48—68; id., Notices sur la secte Jézides, Journal asiatique 1882, II, 252 — 256). Легенда, зрезюмована Руліковским має характер подібних мезопотамських легенд, і через те цікаво було би пошукати її подіб у Кавказчині, Вірменії і т. и.

Українські космогонічні біблійні легенди стали остатнім часом предметом праці, що друкує ся по французьки в журналі Mélusine, revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages, де в 9 нрі за 1888 р. появив ся переклад болгарських релігійних легенд д-ки Лідії Драгоманової с примітками д. М. Драгоманова. Поки що появив ся (у 9 і 10 нр.) переклад і поясненя легенди про сотворенє сьвіта (Богом і сатаною) та викуп єго (Сином Божим). Ся легенда, що представляє в своїм роді повну біблійну історію—то рід популярної редакції апокріфа сьв. Івана (латинського, що лишив ся від катарів і надрукований у Thilo в єго Codex Apocryphus Novi Testamenti) або славянського Слова о зачатіи неба и земли (найповніща редакция див. у д. Мочульського, історично-літературна аналіза про „Голубину книгу“) дуже близько підходить до українських легенд, так, що аналіз її належить до праць болгарської тай української народньої словесности. У французьких примітках до болгарської космогонічної легенди ми находимо виклад і українських легенд про творенє землї, про козу та бжоли, про зачатиє Марії Дїви і Христа, про народини Христа.

Ми позволимо собі завважати мимохідь одно. Нам бачить ся, що даремно коментатор болгарської легенди зближає, хоть і в застереженєм, з епізодом її про творенє землї чортом, окрім українських, великоруських і т. и. легенд сеї самої теми, ще й сербську про суперництво Дукмена та Івана (у Караджича, Српске Пјесме, II, 81—85, id. Приповјетке, 91—92), котрої

відгук найдено і на Україні (у Чубинського, I, 35). Правда, так поступають із сею леґендою всї славянські вчені, і недавно ще д. Веселовский (Журналъ Министъ. Нар. Просв. 1888, серпень, 467—468). Але властиво ся сербська леґенда не має з леґендою про творенє нїчого спільного, окрім епізода поринаня злої істоти, і належить очивидячки до инчої теми, либонь чи не до тої, котра лежить в основі іранського оповіданя про замах Афразияба захопити царську величність (три сьвіти) Джемшіда, (див. Darmesteter, Etudes iraniennes, II, 225—229).

А в тім, відки би не пішла основа сего сербського оповіданя, а цїкаво, що відгук єго є й на Україні. Се один із богатьох примірів свояцтва українських оповідань із балканськими, через котрі иноді сї оповіданя свячить ся з середземноморськими; се дає підставу зачисляти Українців до ряду народів, котрі належать культурно до племін середземноморського бассейна, — як се й мусить бути по ґеоґрафічним умовам.

„Кіевская Старина“, 1888, грудень. Підпис: П. К—ій.

Фатальна вдова.

(Карно-психольоґічна тема в українській народній пісні).

Народню словесність уже давно вважають одним із зеркал, коли не найвиразнїщим зеркалом народньої душі. А про те годї сказати, аби й тепер суспільна наука вже досить покористувала ся сим зеркалом для своїх цїлей. Особливо рідкі досліди правних понять ріжних народніх мас на підставі материяла, що дає народня словесність. А тим часом сей материял дав би чимало навчаючого навіть для юриста.

Із племін, що заселяють Росию, племя українське належить до найбогатших народньою словесністю, особливо піснями. Музикальне і в загалї естетичне значінє сих пісень давно вже оцїнено і аматорами і спеціялїстами. Є чимало вчених праць і про історичне значінє українських пісень. Але може головну вартість сих пісень чинить богатство та виразність психольоґічного аналїзу, що роблятъ часто сі прості мужицькі пісоньки взірцями скусного реалїзму; лише вдумуючи ся в них порозумієш, чому в батьківщинї сих пісень виріс реформатор росийської белетристики, великий реалїст Ґоголь.

Між инчими становищами людської душі українська народня пісьня зупиняє ся і на проступках і иноді дуже ясно осьвічує їх психольоґічну основу та обставу. Ми вибираємо для отсего нарису одну подібну тему та, аби показати увесь реалїзм обробленя її в українській народнїй пісьні, пічнемо тим, що виложимо конкретну карну пригоду, котру розбирано в кінцї 1884 р. перед судом присяжних у м. Лїтинї, Подільської ґуб.,

і для котрої, на щастє, найшов ся розумний референт у місцевій газетї („Заря“, 1885 р., нр. 5, фейлєтон).

Років тому десять, — оповідає той референт, — Семен Деркач, селянин с. Мальнівці, Літинського повіту, 25-літній, вислуживши у війську, вернув ся в своє рідне село. Батька у него вже не було, і він осїв ся в сїм'ї своєго старшого брата. Той брат і сестра Михаліна Собкова стали радити Семенови, аби завів собі сїмю та почав „хазяінувати“. Семен був повен сил і гарний. Стрункий, високого росту, брюнет із карими очима; риси лиця виразні й досить регулярні. Син „заможної“ сїм'ї, діставши від брата половину батьківського ґрунту, він лехко міг би найти собі наречену „по своїй волї, по своєму серцю“, але брат і сестра натискали, аби він женив ся як найшвидче, й одної неділї брат іде з ним на сусїдній хутір до лїсничого, чоловіка не богатого, але такого, котрого шанували і в котрого була 16-літня донька красуня. Дївчина подобала ся Семенови, і він зараз же й засватав її. На вибір вплила й та думка, що молода Варка, котра виросла в лїсовій закутинї, далеко від села, в чесній сїм'ї, й не знала ще любови, по всему повинна була бути чесною й гарною жінкою. Молоді швидко повінчали ся, і житє їх поплило спокійним звичайним потоком.

Одного разу, в сьвято, Варка пішла до батька в гості, та там і лишила ся, не показуючи наміру вернути ся. Вона не жалувала ся на чоловіка, але єго домаганє вернути ся і раду батька сповнила не радо. Подібні втеки до батька повторяли ся скілька разів без усяких очивидних причин. Семен був чоловік тихий, згідливий, не пяниця і гарний робітник. Щó було межи подружєм — незвісно; в усякім разї вони були холоднїщі одно до одного, нїж сего було можна ждати в такій молодій і гарній парі. Взаїмна охолода дійшла до того, що після півтора-річного спільного житя Семен пішов на службу до пана, а Варка цїлком осїла ся у батька. У пана служила жінка солдата, що десь пропадав на службі, Ксеня Шевчукова. Два роки старша від Семена, з двома дїтьми, незграбна й негарна, Ксеня видавала ся старшою, нїж була справдї. Отже Семен її полюбив і вони незабаром зійшли ся.

Минуло чимало часу. Звязь Семена з Ксенею скріпила ся вродженєм доньки,—коли се після пятьох років розлуки Семена з Варкою, батько сеї остатньої, не бачучи кінця службі Семена у пана, почав натискати, аби взять єго знов зійшов ся зі шлюб-

ною жінкою. Сею справою головно займав ся брат Семена; він навіть потяг брата перед суд громади, котра загрозила Семенови, що коли він не покине розпустного життя, не верне ся до шлюбної жінки, то за негарне житє єго вишлють у Сибір. Брат грозив, що коли він не послухає громади, то не віддасть єму половини батьківської землї. Хоть як упирав ся Семен, але на решті повели єго й Варку до сьвященника на напімненє. Скінчило ся тим, що Семен покинув службу й осїв ся знов із жінкою в хатї сестри Собкової, зайнявши одну її половину.

То було весною, в початку квітня 1884 р. На помирену пару мало хто звертав увагу: всї зайнятї були сквапною роботою. Під поверховним спокоєм, миром і згодою подругів захована була поважна драма, яку годї підозрівати серед простих, грубих, майже первісних людей. Пристрасть ув Українця-селянина безперечно притупляє ся важкою працею та бідністю, але вона в нїм живе й иноді проявляє ся зовсїм незвичайно і незрозуміло для постороннього ока. При всїх даних до щасливого подружного життя, ані привичка, ані обовязок не стануть за любов. Українська пісьня — се зеркало народньої душі, ось в якім образї рисує нам подібних Семенови та Варцї подругів:

Ой піду я лужком, лужком,
Де мій милий оре плужком
Там мій милий плужком оре,
Чом до мене не говорить?

Понесу я йому їсти,
Чи не скаже менї сїсти.
Понесу я йому пити,
Чи не будо говорити.

І наїв ся, і напив ся,
Тай сам собі зажурив ся.
Тай сїв собі, тай думає,
Що нелюбу жінку має.

Було в ночи не сватати,
Було людей роспитати,
Чи хороша, чи вродлива,
Чи робоча, чи лїнива.

Ой хороша, і вродлива
І робоча, не лїнива.
І хороша, і прекрасна,
Тілько доленька нещасна.

Коли Варка любила виливати в пісні свій сум-тугу, то їй певно мусіла приходити на тямку отся сумна подільська пісьня, бодай вона скілька разів жалувала ся Собковій, що Семен сумує, відвертає ся від неї, а иноді на постели без усякої причини плаче. „Він не сварить ся“, — казала Варварка, — не б€ мене і не лає, але й доброго слова я від нього не чую“. В ночи бувало скілька раз, що Семен виходив із хати і вертав ся аж до-сьвіта. Куди він ходив, нїхто не знає, та треба думати, що він відвідував Ксеню.

Минуло два місяці такого житя, сумного, важкого та спокійного тим грізним спокоєм, який замічаємо перед бурею. Така буря вдарила над Варкою в ночи на 22 червня. У вечір подруги вертали ся мирно з роботи на бараковій плянтациї. Прийшли домів, повечеряли і лягли спати на спільній постели. Варка завважала, що Семен того вечера був сумнїщий нїж звичайно. Тепер він по звичаю відвернув ся до стїни і тихо плакав. На запит жінки, щó з ним, відповіди не було. „Я знала, що це така його звичка і заснула“. Далї образ тої ночи можемо прослїдити з признань Семена Деркача.

„Коли громада заставила мене зійти ся з жінкою, Ксеня скілька разів казала менї, „що б я де заподів Варку“. Нїчого инчого придумати я не міг, як убити її. Ся думка довго мене мучила, особливо того вечера, і я вснути не міг. Коли жінка твердо вснула, я не міг спокійно лежати і вибіг на двір, у стодолу. Там у мене була пляшка з горівкою; я випив її для духу. Вернувши ся в хату, я зняв жердку з одїжю, що висїла над постїлю, і кинув її на піч, — вона перешкоджала менї розмахнути ся, — ухопив макогін і вдарив жінку, бачу, чотири рази по голові, та коли почув її крик, я налякав ся і в одній сорочці вибіг із хати і зустрітив у сїнях сестру Собкову. Собкова справдї те-ж почула кряк Варки „ой!“ і вийшла до сїней. Рівночасно на зустріч їй вискочив Семен, і на запит сестри, чого Варка кричала, відповів, що вона хора. Собкова увійшла в хату Семена зо сьвічкою й, побачивши обкровавлену Варку, налякала ся й побігла кликати сусїда Чорного. Увійшовши з ним у-друге до Варки, побачила її, що вона сидїла в одній сорочці на постели з обкровавленою головою. Варка встигла промовити лише: „Що ся зо мною робить?“ і впала без чутя на постїль, на котрій лежав обкровавлений макогін. Вилежала вона без памяти три дни. Лїкар найшов у неї на голові чотири рани, що проходили до кости, одну на вершку, а три в околиці лївого

чолового горбка. Рани були тяжкі й грозили небезпекою життя, але здорова Варка видержала їх і через два місяці подужала зовсім.

Після завдання ударів Семен, ув одній сорочці, пішов до хати, де жила Ксеня, застукав у вікно й викликав її 16 літнього сина Стратія; не поясняючи єму причини своєї появи без одіжи, він зажадав штанів і шапки. Одягнувши ся, він пішов у ліс. Блудив він у лісі цілий день. На другий день рано Семен, коли вірити єго оповіданю, пішов до громадського уряду, аби признати ся; але дізнавши ся від когось по дорозі, що Варка жива, він вернув ся домів. Селяне завважали єго, коли він уже вийшов із ліса і справив ся в село, і тут єго ймили без усякого противенства. Семен признав ся від разу, щиро, виказуючи на Ксеню за те, що підбивала єго. Сей виказ по части потвердило сьвідоцтво сина Ксені Стратія Шевчука. Хлопець оповів, що вертаючи ся у вечір 21 червня з роботи вкупі з Семеном і завважавши, що він дуже сумний, спитав єго, що єму. На се сказав Семен, що єму так гірко, що він готов або кого небудь убити, або на себе наложити руку; коли Стратій не розкаже, то він подасть єму причину смутку. Стратій обіцяв єму таїти все сказане, і тоді Семен повів, що мати єго Ксеня намовляє вбити Варку.

Такий фактичний бік процесу. На росправі, на лавці обжалуваних Семен поводив ся зовсім апатично, мляво. Він більше звертав увагу на двотижневу дитину Ксені, котру держав на руках, тоді як Ксеня плекала другу. Два тижні перед розправою Ксеня породила в тюрмі близнята-дівчатка, котрі Семен, на запит голови суду, признав за свої дїти. Ксеня Шевчукова, мала зростом, негарна, з грубими рисами, не признала ся до вини, увесь час возила ся з дїтьми і часто хлипала. Так само апатично поводила ся і скривджена Варка Деркачева. Се стрункa, високого зросту блъондинка, з великими голубими очима, дуже гарними й регулярними рисами, повна життя і здоровля. Лише широка червона близна на лівім боці чола і на лівій голосниці, що губила ся в яснім волосю, нагадує видцеви, що ся красуня півроку тому була жертвою крівавої драми. Тепер вона с переляком і зачудованєм, але спокійно дивила ся на суд, мало тямлячи що тут діє ся. Всї сьвідки без виїмку впевнили, що подруги Деркачі люде чесні, взірцеві, гарні робітники. Сварок і бійок межи ними не було. Варка і за час пятилітної розлуки с чоловіком поводила ся чесно. Сьвідки нїчим инчим не

можуть пояснити їх подружньої незгоди, лише „чарами“. Без сего Семен не покинув би молодої, гарної та взірцевої жінки задля негарної Ксені, котра старша від него на два роки та ще й з дітьми. Покинувши Варку, він тратив ґрунт і мусів пропадати на службі. Ксеня мабуть дала єму чогось випити або зїсти. Таке переконанє виробило ся певно й у більшости присяжних, межи котрими було десять селян. Вони признали Семена винним у замасї на вбийство жінки з обдуманим наперед намірем, а Ксеню в тім, що люблячи ся з Семеном, просьбами й переконанями підбивала єго до сего проступку, але смерть Варки не настала через нездумані обставини. По сему вироку суд присудив Семена і Ксеню: збавити їх усїх маєткових прав і післати на каторжну роботу на фабриках: Семена на 5 років, а Ксеню на 6 років. Присуд не зробив вражіня на підсудних. Варка вислухала єго, не розуміючи нїчого. Коли хтось приступив до неї та сказав, що чоловіка її висилають на каторгу і вона може вийти за муж за инчого, сльози градом покотили ся їй з очей, і вона почала машинально, без слів, хрестити ся“.

Корінь подібних драм мабуть у потайниках фізиольоґічного боку людської природи, в законах темпераментів, іще не дослїджених наукою. Поки що треба лише сконстатувати подібні „нещастя“ та обсервувати їх психольоґічні прояви.

Між инчим се вже давно робить устна або народна українська словесність. Огляд скількох таких пісень покаже, що в процесї Деркача обсерватор має дїло не з виключною, сказати беззаконною проявою, але справдї з побутовим образом, хоть, звісно, рідким.

Є одна українська пісьня, котра вповнї представляє тип пригоди з Деркачем. Кілька варіянтів її надруковано в збірнику Костомарова з Волинської ґуб. (в Малор. сборн. Мордовцева, 1859 р., 208, передруковано у Чубинського Труды экспедиціи, V, 629—630), у Головацького Народн. пѣсни Галицкой Руси, I, 56 і III, 238 – 239. У нас є скілька невиданих варіянтів, записаних на просторі від Подільщини до Дону. Всї ті варіянти на купу прегарно рисують психольоґічні подробиці страшенної колїзиї.

Головні риси всїх їх коротко представляє варіянт, записаний у м. Острозї Волинської ґуб. О. В. Марковичем, чоловіком д-ки Марка-Вовчка, що збирав пісні в 50-ті роки. Сей

варіянт можна вважати за основний, найблизчий до первісного. Ось він:

Прийшов Яким до вдовоньки: „Помагай бі, серце!“
Вона йому одказує: „Забий жінку перше!“
„Навчи-ж мене, удовонько, як жінку забити?
Моя жінка, як ластівка, будеть ся просити“.
„Не уважай, Якимуню, на її прозьбоньку,
Забий косу в колодочку, да й бий в головоньку“.
„Навчила мя, удівонька, як жінку забити,
Навчи, навчи, моє серце, де її подіти?“
„Ой вивези в чисте поле, скажи, що здуріла,
В чистім полї стіжок спали, скажи, що згоріла!“
Прийшла сусїдонька із третії хати,
Питаєть ся малих дітей: „А де ваша мати?“
„Поїхала наша мати до роду в гостину,
Забула ся, покинула малую дитину“.
Закувала зазуленька на вишневому прутї:
Ведуть, ведуть Якимуня в залїзному путї[1]).
Прийшов Яким до корчмоньки: „Помагай-бі, (люде),
Через дурну удівоньку біда менї буде“.
Прийшов Яким до шинкарки: „Дай кварту горілки!
Через дурну удівоньку позбув-им ся жінки[2])“.

Варіянт Костомарова додає вражаючу прозьбу жінки, (котра тут названа „молоденькою“) перед початком проступку:

„Не вважаєш, Якимоньку, на мя молодую,
Да вважай же, Якимоньку, на дитину малую!“

В першім, інтереснїщім варіянтї Головацького, вдові надано більше демонїчний характер. Вона каже:

„Я забила чоловіка, а ти забий жінку,
Обоє'сьмо молоденькі, підем на вандрівку“.

Але свого рода лєді Макбет, удова сего варіянта не видержує, і після проступку лякає ся голубленя убійника-любяса. Жінці перед убийством надано тут іще більше вражливий характер:

---

[1]) Бачить ся, сї два вірші повинні би стояти в кінцї. Але народня пісьня иноді квапить ся виповісти фінальну кару.

[2]) Тут пісьня, бачить ся, натякає на те, що фатальна вдова — шинкарка; се сказано просто в инчім варіянтї, котрий наведемо далї. В такім разї виходить, що Яким тутже перед винною та селянами сам признає ся до проступку.

Катеринка, як зозулька, взяла ся просити:
„Не жаль же ми, Якимоньку, щом ся не набула,
Тільки ми жаль, Якимоньку, що-м ти щира була,
Не жаль же ми, Якимоньку, що-м ся не нажила,
Тільки ми жаль, Якимоньку, що мала дитина".

Душевний стан чоловіка-убийця розроблено в сім варіянті ось так:

Прийшов Яким до домоньку, та сів у куточку:
„Нема-ж моїй Катерини випрати сорочку!"
Прийшов Яким до домочку, сів си конець стола:
Нагадав си Катерину, аж му тече з чола.
Пішов Яким до вдівоньки, став наказувати:
Не дає ся Марисенька личка цїлувати.
Прийшов Яким до корчмоньки, напив ся горілки,
Викрикає на Марусю: „Збавилась мя жінки!"

Сим варіянт кінчить ся, не інтересуючи ся справою про судову кару за проступок.

Шість инчих, невиданих варіянтів (із степових місцевостей), котрі ми маємо, комбінують становище, виводячи на сцену й матїр убитої, чи радше тяжко раненої (як Варка в процесї Деркача) молодої жінки. Всї варіянти, окрім одного, надають обом сим женщинам зворушуючо добрі відносини до проступку, яко до нещастя, про котре в двох варіянтах умираюча жінка не хоче говорити навіть на сповіди попови, очевидячки, аби не зрадити страшенної правди. Ось подрібнїщий варіянт із Харківської губернії, Богодухівського повіту, с. Морафи, що записав невтомний збирач д. Ів. Манджура від женщини:

А в Яківця молодого
Каренькії очі,
Прийшов Яківцьо до Галютини
Темненької ночі,
Тай на ногу наступає.
А Галютина, як сива голубка,
Стала говорити:
„Убий, убий, Яківцю, свою жінку,
Буду с тобою жити".
Прийшов Яківцьо та до дому
Зачав жінку бити,
Перед ним жінка, як сива голубка,
Стала говорити:
„Не жаль менї, серце Яківцю,

Що хороша, вродлива[1]),
А жаль менї, серце Яківцю,
Що доленька нещаслива.
Не жаль менї, серце Яківцю,
Що я молодая,
А жаль менї, серце Яківцю,
Що дитина малая!"
А на річці, на дубовій кладці
Прийшла, прийшла її мати
Та білого бїльля прати,
А сусїдочки та добрії люде
Стали їй говорити:
„Годї-ж тобі, та старая мати,
Свого платья прати,
Іди, іди та свою дочку
На смерть наряжати".
Прийшла ненька із тихенька,
Та дивить ся в віконце:
Лежить її дочка люба,
Личком проти сонця.
„Ой, дїти мої та любимі,
А що це ви наробили?
На що це ви малих дїток
Тай посиротили?!"[2])
А в неділю рано пораненько
Та всї дзвони задзвонили,
То-ж Яківця молодого
В залїза забили.
Од Галютини та до острожка
Втоптана дорожка:
„Усип, усип, шинкарко Галюто,
Хоть півкварти горілки.
Через тебе тепера, Галютино,
Я лишив ся жінки.
Усип, усип, шинкарко Галюто,
Хоч півкварти пива,
Через тебе, Галютино,
Моя жінка не жива".

Другий варіянт, записаний тим же збирачем в Александрівськім повіті Катеринославської губ. (від женщини), зважує ся нарисувати, хоть дуже коротко (характерна прикмета українських пісень), образ самого вбийства;

---

[1]) Розуміє ся: вмираю.

[2]) Не можемо вдержати ся від виклику: що за чудова краса по скусности та людскости, увесь отсей образ появи матери!

Як ударив то він раз,
Вона похилилась;
Як ударив він у друге,
З білих ніг звалилась.

І після сего зараз же рисує покаяне убійця, котрий сам посилає за матірю вбитої:

Ходе милий по кімнаті,
Білі руки ломе,
Та все сусїдоньков просе:
„Сусїдоньки, голубоньки,
Дайте тещі знати:
Нехай прийде, хоч приїде
Дочку убірати“.

Два варіянти, один записаний у 1875 р. д. Платоном Шевченком від селянина Фед. Дарченка в с. Александрівці, Балтського повіту, а другий, записаний С. Л. Метлинським, мабуть на лївім березї Дніпра, розробили переважно остатню розмову вмираючої жінки з матірю. Ми наводимо її по балтському варіянту:

Іде ненька, іде старенька,
Стала край віконця:
Лежить її люба дочка
Личком против сонця.
„Дочко-ж моя, люба та мила,
Що-ж ти провинила,
Що твоя кров червоная
Заїзо сполинила?“
„Маицю моя, любко моя,
Що ж я провинила?
Лиха доля, нещаслива,
Віка вкоротила!“
„Сусїдочки, голубочки,
Дайте попові знати,
Нехай іде любу дочку
На смерть сповідати“.
„Маицю моя, любко моя,
На що попові знати?
Сяжень землї, штири дошки,
Тай буду лежати!“

Своєрідний варіянт, записаний у 1873 р. Евг. Ганенком у с. Жуках, Полтавського повіту. На рукописи его находимо такий заголовок: „Пѣсня 1871 г., составлена народомъ по слу-

чаю событія, которое здѣсь поется, около Полтавы въ с. Жукахъ". Сю замітку зроблено очевидячки зо слів жуківських селян, котрі, як се майже все буває в подібних пригодах, зовсім щиро впевняли етнографа в тім, що пісьня зложена недавно із за сеї нагоди, тим часом як справді ся пригода обновила в їх памяти стару пісню й поклала на неї лише нові риси. Справді варіянт Ганенка відхиляє ся більше ніж инчі від основного типу, і сї відхили треба вважати за налети на типічні риси пісьні рисів індівідуального становища події в с. Жуках. Через усе те варіянт Ганенка цікавий, бо кидає сьвітло на самий процес народнього пісенного творива.

Головні ріжниці варіянта з с. Жуків від инчих степових — у розмові жінки с чоловіком перед убийством і в відносинах до події матери убитої. Жінка просить чоловіка:

„Не бий мене, мій миленький, мене молодої,
Поки трохи підгодую дитини малої".

Чоловік відповідає словами машинального послуху наказови фатальної вдови:

„Годі тобі, моя мила, дітей годувати:
Приказала удівонька, так буду вбивати!"

Після убийства чоловік сам посилає за тещею. Ся остатня й тут так само несьміливо підходить до віконця, як і в передущих варіянтах, але питає доньку инчими словами, хоть і в тім самім розуміню:

„Дочко-ж моя мила, люба, що ж ти наробила,
Чи свекрові, чи свекрусї чим ти не вгодила?"

Донька відповідає так само, ухиляючи ся завинити чоловіка:

„Нїчим, ненько моя мила; я всїм угодила,
Тілько своїм білим личком весь двір скрівавила".

Але мати не дїлить її всепрощеня:

Нарядила мати дочку у білу сорочку,
Почепила зятенькові через плече стьожку.
„Оце-ж тобі, мій зятеньку, через плече стьожка,
Оце-ж тобі, мій зятеньку, у Сибір дорожка!
Та вже-ж тобі, мій зятеньку, стьожки не здіймати,
Та вже-ж тобі, мій зятеньку, тюрми не тікати.
Було-б тобі, мій зятеньку, чужих не любити,
Було-б тобі, мій зятеньку, своєї не бити!"

В процесї Деркача сьвідки-селяне поясняли слїпу прихильність нещасного до вдови, при молодій красунї жінцї, „чарами“ вдови. Се звичайний простонародній погляд на подібні, невторопні для холодного розуму відносини, і на вдову в загалї, особливо вдову, що не втратила змоги любити. Такі вдовиці часто представляють ся в народніх пісьнях „чарівницями“ і навіть отруйницями.

Вдові, що бажає подобати ся, думає вийти за молодого, народнї пісьні надають холодність чутя. Так ув одній пісьні (Головацький, II, 576) удова просить сиру землю, аби взяла її м о л о д у ю, коли вона вже взяла її господаря. Молодий хлопець, прислухавши ся жалощам пристрастної вдови, просить у матери дозволу взяти її за жінку. Мати не радить:

У вдовоньки таке серце,
Як зимнє, каже, сонце:
Ой хоть гріє, хоть не гріє,
Та все зимний вітрець віє.
. . . . . .
. . . . . .
У дївчини таке серце,
Як лїтненьке боже сонце:
Ой хоть гріє, хоть не гріє,
Все тепленький вітрець віє[1]).

В серединї межи сими двома сентенциями мати характеризує три дорозї:

Вдовичина — кровавая,
Материна — золотая,
Дївчинина — медяная.

---

[1]) В Косівській пісьнї (Галичина) мати каже:

Женки сї, синоньку,
Лиш бери дївоньку,
Та не бери вдовоньку,
Мій милий синоньку.
Бо в вдовоньки серце,
Як у зимі сонце:
Та хоть уно ясно гріє —
Зимний вітер віє.
А в дївоньки серце,
Як у лїтї сонце:
Та хоть уно хмурно гріє —
Теплий вітер віє. *М. П.*

Друга пісьня (Чубинський, V, 31) або швидче варіянт отсеї, означує, чому дорога вдови кровава: її чутє до другого чоловіка нещире; і сама вона не певна, чи чутє до неї молодого милого-жениха, або чоловіка, стале, і через те вона з заздрости хапає ся за небезпечні чари та отрую. Невиданий варіянт отсих двох пісень, що майже зливають ся в одну, записаний д. Ол. Руданським у м. Калюсику, Ушицького повіту Подільської губ., 1870 р.. віддає сю паралєлю вдови й дівчини так:

„Ані спить ся, ні дрімить ся й спать не хочеть ся,
Чогось моя головонька поморочить ся.
Позволь, позволь, стара нене, оженити ся,
Та не буде моя головонька поморочить ся".
„Ожени ся, синку Васильку, охота твоя,
Но не сватай ту вдовоньку, бо вдова біда".
Ой ходила молода вдовонька по крутій горі,
Та збірала всілякого зїльля на чари менї.
„Чаруй, чаруй, удовонька, чаруй мене раз,
Щоби довго не лежати, щоб вмерти зараз".
„Як полежиш руський місяць, як полежиш два,
Будеш знати й памятати, що вдова — біда".
Ой ходила молода дівчина на крутій горі,
Та збірала троякоє зільля на ліки менї.
„Лїкуй, лїкуй, молода дівчина, лїкуй мене раз,
Ой як же я подужаю — возьму тя зараз!"

Такі відносини до вдови, засновані лише в частинї на загальних правах особистого житя, а в звісній степени на останках поглядів тої епохи, коли жінку віддавано чоловікови на житє і в домовинї, своєю дорогою, стають причиною поисования характеру вдови, єго розсердженя, відси й справдішня охота вдів до чарів, до отруї тай, в разї колїзій з иичою женщиною, до лютих намов. Образець остатніх ми бачили в пісьнї про Якима або Якова. Про втроєне любаса вдовою каже отся пісьня, записана С. Л. Метлинським, — ми не памятаємо, аби ми здибали її де небудь у друкованім збірнику[1]).

„Ой сину мій, синочку, жалощі мої,
Де ти вчора з вечера був?"
„Ой був же я, ненечко, ой був же я, сердечко,
У близької сусїдоньки, молодої удівоньки".
„Ой сину мій, синочку, і жалощі мої,
Чим тебе удова годувала?"
„Годувала, ненечко, годувала, сердечко,

[1]) Пор. Головацький, Нар. пѣсни Гал. и Угор. Руси. т. II, 584. *І. Ф.*

Все рибкою із ніжками[1]).
Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Де вона ту рибку ловила?"
„Ловила, ненечко, ловила, сердечко,
Все рукавцем по крапивці".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Ой чи їла удівонька і сама?"
„Не їла, ненечко, не їла, сердечко,
На голову розболілась".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Ой чи їли хоть дітки її?"
„Не їли, ненечко, не їли, сердечко,
Вельми-ж вони вже поснули".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої:
Ой се-ж вона тебе чарувала!"
„Чарувала, ненечко, чарувала, сердечко,
Чарувала, старенкая".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Які тобі старости збірати?"
„Позбірай, ненечко, позбірай, сердечко,
Все попи старенькії".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Які тобі бояри звивати?"
„Ой, поззивай, ненечко, поззивай, сердечко,
Усе дячки молоденькі".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Які тобі музики наймати?"
„Ой, понаймай, ненечко, ой понаймай, сердечко,
У соборі во всї звони".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Ой се-ж бо ти умирать хочеш?"
„Хочу, ненечко, хочу, сердечко".
„Ой, сину мій, синочку, жалощі мої,
Ой де-ж тебе поховати?"
„Ой, поховай, ненечко, ой поховай, сердечко,
У соборі у притворі".

На нашу думку, непотрібно додавати що небудь по сути до на ведених вище пісень. Скажемо на закінченє нашої статейки лише скілька слів, що до зверхнього їх боку.

Може читач, переглядаючи варияпти першої пісьні, вже звернув увагу на схожість їх, при всїй ріжнородности подробиць, схожість навіть у виразах, у збереженю імени героя, не вважаючи на те, що ми маємо діло з вариянтами, записа-

[1]) себ то жабами, котрі вдова видавала за рибу.

ними від Галичини до Дону, в країнах, котрі здавна поставлені були в ріжні політичні умови. Ся схожість, котру майже в такій самій степени видко і в вариянтах другої пісьні і в загалї в величезній скількости українських пісень, сьвідчить про национальну суцільність українського племени, чудову, при звісних політичних долях єго від XIII—XIV століття.

„Кіевская Старина“, 1888, грудень. Підпис: П. К.

Псованє українських народніх пісень.

Народні українські пісьні заслужили собі прегарну репутацию межи критиками, і музикальними, і літературними, не лиш у славянськім сьвіті, але й поза ним. Ось чому питанє про сучасне вимиранє їх або псованє повинно було би звернути на себе серіозну увагу. Така річ, як поезия, простонародня, тай писана, не живе сама про себе, без психольоґічного ґрунту. Коли поезия вимирає чи псує ся, то значить, є щось у душі народа або суспільности, що вмирає чи псує ся, і коли при тім утрата нїчим не заступає ся, то се очевидна суспільна небезпека, péril social, як кажуть Французи, і конче потрібно розбирати її найсеріознїщим чином. А тим часом годі сказати, аби факт нївеченя пісенного творива на Україні обговорено досить, від коли почали его завважувати. Остатнїм часом ми тямимо лиш одну статю, посьвячену сій справі, або краще одну главу в статї д. Мордовцева „Подъ небомъ Украины“ в „Историческомъ Вѣстникѣ“ за 1884 р., кн. XII.

Ми зважуємо ся посьвятити сій же справі отсю статю, котрої тези беремо ся ще розвити й доповнити новими відомостями, як би сего конче було треба.

Д. Мордовців вказав на факт, завважаний богатьома, а то, що українська пісьня, відбитє всего минулого України, її побуту і природи, починає подавати ся перед натиском великоруської пісьні, головно вояцької, так що імовірно українська пісьня щезне зовсїм. Ми пічнемо тим, що порадимо трохи вменчити розміри остатнього побоюваня. Про близьке щезненє укра-

їнської пісні і навіть мови, казали ще в 1817—1819 рр. Павловський і кн. Цертелев, видавці першої ґраматики української мови та першого збірника українських народніх пісень, а тим часом доси ся мова не щезла, а пісень зібрано цілі томи. Недавнісінько експедиция в полуднішно-західний край Чубинського зібрала, при швидкій об'їздці правобічної України, скілька тисяч пісень, а рівночасно один чоловік, д. Ів. Манджура лише за два роки записав яких 800—1000 пісень, головно в одній Катеринославській ґубернії, тай то пісень по більшій частині прегарних і змістом і мовою[1]). Д. Андр. Шевченко віддав полуднішно-західному віддїлови ґеоґрафічного товариства в 1875 р. 200 пісень, яко першу частину збірника, зладженого ним ув однім селї, Кирилівці, Звенигородського повіту, Київської ґуб. Відси — до щезненя пісень іще не дуже близько!

Іще не все. Український простий нарід не перестав творити нові верстви на старих пісьнях і навіть нові пісьні, часто й полїтичного змісту. Декотрі з них уже встигли появити ся в друку, напр. у „Кіевской Старинѣ“ та „Кіевлянинѣ“. З них особливо цїкаві пісьні про польське повстанє 1863 р. та визволенє селян, цїкаві тим більше, що в инчих місцях Росиї доси не завважали пісень про таку подію, як скасованє кріпостного права[2]). Нарешті простонародня українська пісьня всисає в себе й твори письменного творива в тій самій, що вона, мові, инодї зміняючи їх, приспособляючи їх ближче до свого характеру. В богатьох місцях України збирачі записали від неписьменних селян пісьні складаня Котляревського, Т. Падури, В. Забіли, Шевченка й инчих.

Навіть засвоєнє українською молодїжю вояцьких пісень поясняє ся в частинї тим, що в тих пісьнях Українці находять

---

[1]) Збірник д. Манджури передано полуднішно-західному віддїлови ґеоґраф. товариства і частина єго ввійшла в виданє членів товариства: дд. Антоновича та Драгоманова (Историч. пѣсни) і Драгоманова (Преданія и разсказы), але більша частина єго лишила ся межи небом і землею, після скасованя віддїлу. Се найбільша праця в збиранню етноґафічних материялів, яку лише зробив у Росиї один чоловік.

[2]) Д. Міхневич, у статї „Извращеніе народнаго пѣсеннаго творчества“, про котру ми будемо говорити далї, подав вірші селянина Яковлєва, котрі нарікають на те, що

Какъ крестьяне волю получили,
Такъ себя больше къ пьянству пріучили і т. п.

але незвісно, на скілько сї вірші стали популярні.

найріднїще собі з усїх инчих великоруських пісень, що заносять ся на Україну. Ся наша заява може видасть ся богатьом несподіваною, але ми натискаємо на те, що вона вірна. Певна частина великоруських вояцьких пісень, — переважно жалісна, вийшла з пісень козацьких, донських і волзьких, а низове козацтво, навіть великоруське, в давнину було пройняте українським елементом і впливом. Далі, в XVIII ст. український вплив на перші полкові хори та збірники пісень був досить сильний, особливо за Розумовских і Потьомкіна. Таким чином український простий нарід дуже часто чує в вояцьких пісьнях щось рідне собі, коли не по змісту, то по музиці, котра при тому вносить в українське село і щось нове: складнїщий хор, хоть чайсто й гірший від чисто-української пісьні красотою мельодиї: бож відомо, що национально-українська пісьня більше сольова, ніж хорова.

Та, не вважаючи на всї сї обмеженя, годї, по перше, небачити в українськім простім народі нахилу міняти свою пісьню на великоруську, переважно вояцьку, а по-друге, годї не признати сеї появи глибоко сумною, бо суть її не лише в одній денаціоналїзациї Українців, але й у їх деморалїзациї, тай то і в широкім і в вузькім значіню сего слова. Питанє про те, чим тепер заступає ся национальна пісьня на Україні, тїсно звязано с питанєм про те, щб тепер починає сьпівати простий нарід і в Великій Росиї. Як би в сій остатнїй сьпівано пісьні кращі ніж українські, то нехай би: можна було би навіть ізрадувати ся згаданому вище заступленю. Та в тім то й лихо, що ні. В „Историческомъ Вѣстникѣ“ (1880 р., кн. XII) надруковано незвичайно навчаючу статю в сій справі: „Извращеніе народнаго пѣснотворчества“ (передруковано її в книжцї „Историческіе этюды изъ русской жизни“, Спб. 1882 р., т. II). В тій статї показано докладно, які безглузді нїсенїтниці та яке гидке болото заступає в Великій Росиї місце старих народнїх пісень. Тут Україна, коли хочете, навіть щасливіща від Великоросиї, не лише тому, що в нїй национально-побутова пісьня, — естетична й тямуча, — боронить своє істнованє новими плодами і засвоєнями, але й тому, що вона, коли вже знемагає, то швидче по-просту вмирає, ніж „извращается“, себ то „развращается“, деморалїзує ся, тай тому, що на Україні вже одна ріжниця мови чинить певну перепону розпросторенню в народі тих найновіщих виробів музи, що засьмічують уста великоруського простого народу.

Дослїд причин сего засьмїченя, що йде слїдом за „опустошенєм народньої душі“, кажучи словами д. Гл. Успенского, взятими д. Міхнєвичем за епіґраф єго статї, дуже цїкавий, і остатнїм часом до него підступали з ріжних боків ріжні росийські писателї, від „народників“, як д. Успенский, до старих „западників“, як д. Кавелїн. Одні винували тут „цівілїзацию“, на котру нарікає й д. Міхнєвич, і місто, другі бачили в тій пустотї мало не племінну неспосібність порадити собі с культурою. Ми позволяємо собі думати, що й цівілїзация, й місто тут нї при чім, і що великоруське племя спосібно до культури міської як і сїльської, не менче від инчих.

Ми думаємо, що й в сїй справі, як і в усїх инчих подібних, є більше надії дійти до позитивного поясненя, коли перенести питанє з тїсних рамок руського житя на поле всесьвітної історичної обсервациї. Коли би, — як міркують росийські народники, — думку про те, що руський чоловік, селянин, котрий находить ся під „властю землї“ (термін д. Успенского), по своїй сути вищий від міщанина, можна було би взяти за історичне право, то всесьвітна цивілїзация була би постепенним ходом до впадку людскости, а не до поступу. А тим часом всесьвітна історія навчає нас, що розвоєви людства служили і служать особливо міста, яко більші купи людей: Атени, Александрія, Рим, Фльоренция, вільні міста Ґерманії та Голяндиї, Льондон, Париж і т. и. Як би було доказано, що на Руси сучасне місто не сповняє своєї прогресивної функциї, а навпаки лише псує селянина, то причини сеї появи треба було би шукати не в самій сути села й міста, а в осібних умовах житя в сю епоху, під впливом минучих причин, і звернути увагу на переміну тих умов і причин, а не завдавати собі несповниму завдачу вдержати руського чоловіка в селї, під властю землї.

Історія показує нам, що і в Великій Руси були свої міста зі своєю культурою, як напр. Новгород, і коли не відбігати від народньої словесности, то-ж навіть і тепер ще не вимерли пісьнї та билїни Новгородського цикля, котрі, звісно, не пара продуктам, описаним у статї д. Міхнєвича; і доси в народї ходять лєґенди з альтруїстичною моралю, котрі вяжуть ся с тим письменством, що нагромаджувало ся в манастирях Новгородщини, та с тими сектантськими руханами, котрих осередками були Псков і Новгород. Усе лихо в тім, що від якогось часу, теперішнього міста, себ то з'орґанїзованого міського спільного житя,

нема на Руси, а є лише „городскія поселенія“. Коли-ж чоловік — звір громадський, і при тому на стілько культурний, на скілько громадський, то сільський чоловік на Руси переважує міського, бо село на Руси ще істнує яко громада. Міський же чоловік, особливо з простого народа, се відокремлений атом, і при тому для него міська культура у нас майже не істнує: адже-ж для простого чоловіка в місті культура не дає нічого, окрім коршми, публичного дому і т. и. І власне з отсих „образуючих институций“ і виходить найновіще пісенне твориво в росийських країнах. Що-ж дивного, коли се твориво безглузде та брудне[1]) ? Заполонивши вже значну частину людности Великої Руси, се найновіще пісенне твориво наступає тепер на Україну. Тут воно, звісно, натикає ся на певне противенство і в мові людности, і в традиціях її культури, бо стара Україна (XVII—XVIII ст.) з її козацькими порядками, з її містами, міщанськими корпорациями та братствами, з мандрівними бурсаками, з їх віршами, пісьнями і театром, із виборним духовенством, мала свою культуру. І ся культура, а зовсім не одно лише народне чуте, що находить ся під властю землі, сотворила ті українські народні пісьні, котрі так чарують і доси своїх тай чужих.

Але противенство, яке показує стара українська культура з її піснею новій великоруській пісенности, з богатьох причин тепер далеко більше пасивне, ніж активне і, яко таке, виходить занадто слабим.

---

[1]) В статї д. Міхневича наведено пісенну характеристику Петербурга, яко культурного центра для народу:

Петербургъ городъ привольный:
Все трактиры, кабаки.

А ось як означує культурне значінє пітерського житя дівка в пісьні Архангельської ґуберніï:

Я сама дѣвка не дура,
Петербургская натура!
Я во Питерѣ была,
Три науки поняла:
Ужъ и первая наука —
Я купила соловья (?!),
А вторая то наука —
Полюбила молодца,
А и третья то наука —
Разворила до конца й т. п.

(Матерьялы по этногр. арх губ., собр. П. С. Ефименковъ. М. 1878, II, 74).

Все патольоґічне значінє сеї появи було би вияснено, як би хто небудь видав збірник великоруських пісень, що сьпівають ся тепер на Україні.

А поки се буде зроблено ким небудь, ми наведемо тут лише скілька примірів старих українських пісень під новим вояцько-великоруським впливом, і великоруських пісень, що ширять ся на Україні.

Є одна дуже розширена козацька українська пісьня, злożена певно в XVIII ст., котра оповідає про те, як козак, заїхавши на нічліґ до хати дівчини, лишив ся по заду своїх товаришів, що пішли в похід з єго конем.

У варіянті д. Костомарова (зап. на Волинщині), надрукованім у Малор. Сборникѣ Д. Мордовцева (243), межи дівчиною та козаком нема навіть ніяких інтимних відносин: козака навіть поміщено не в хатї, а „дівчина умна розумна, спровадила козака до гумна". В инчих варіянтах,усе ще дуже старих, додано вже любов дівчини до козака. Ось дуже характерний і пишний варіянт, надрукований у Чубинського:

Ходив, блудив козак по діброві,
Тай приблудив до хати нової,
До хати нової, дівки молодої.
„Дівчинонько, пусти у господу!"
„Козаченьку, боюсь поговору!"
„Дівчинонько, не бій ся нічого,
Бо я роду, роду не такого,
Не звів з ума ні зроду нікого[1]).
Дівчинонько, збуди-ж мене рано,
Ой так рано, що-б ще не світало,
Щоб барабани тай не вибивали,
Скрипки[2]), дудки тай не вигравали".
Дівчина козака вірненько любила,
Вірненько любила, рано не збудила;

---

[1]) В одній пісьні XVIII ст., Потьомкінської епохи, мати, випроводжаючи сина в похід, наказує єму:

Ой не бий, сину, коня в головоньку,—
Кінь не буде спотикатись,
Ой не зрадь, сину, чужої дитини, —
Не буде тя Бог карати.

(Запис. Ал. Руданський, в м. Колюсику Подільськ. ґуб., 1869 р.). Чудово високий і вражаючий наказ!

[2]) В инчих вар. с у р м и.

Погнала корови в зелені діброви,
А телята у гай зелененький.
Кинув ся миленький, а вже сьвіт біленький,
Уже барабани тай повибивали,
Скрипки, дудки тай повигравали.

(Див. тамже, 150—251, 1198).

В инчих варіянтах козак, прокинувши ся, дорікає дівчині:

Ти дівчино, ізраднице моя,
Ізрадила мене молодого;
Утратив я коня вороного,
Сїделечко с під злота самого,
Стременечка в білого заліза,
Поводочки с червоного шовку, —
А я козак Охтирського полку!

(Зап. Ів. Манджура 1875 р. в с. Мурафі, Богодуховськ. повіту, Харківськ. губ. Див. у Чубинського та Костомарова l. c.).

Паралєльно до сеї пісьні істнує друга, де подія йде межи чоловіком-уланом і жінкою та кінчить ся майже так само (див. у Чубинського, op. cit. 353; у нас варіянт д. Манджури повнїщий і кращий).

Отсї-ж то дві пісьні, котрі в другій своїй половині майже повторяють одна одну, занесли рекрути Українці в росийську армію, мабуть іще в кінці XVIII ст. В збірнику д. Шейна (Русскія народныя пѣсни, ч. I, M. 1870, 215—216) поміщено великоруську редакцию пісьні, що зільляла ся з двох згаданих вище, в такій формі:

Я люблю уланика,
Люблю молодова;
Дарю я уланику,
Дарю молодому
Конорочку нову,
Весь дворъ на подмостѣ.
Пріѣхалъ уланикъ
Къ Марусейкѣ въ гости[1]),

[1]) В инчій українській пісьні с траґічним кінцем:

Ой приїхав милий
До милої в гості,
А в милої весь двір на помості.

(Костомаров, у Малор. Сборн. Мордовцева 211; Чуб. V, 30—31).

Лишь только пріѣхалъ,
Назадъ уѣзжаетъ,
Его раскрасавица,
Плачетъ да рыдаетъ,
Ночевать унимаетъ;
„Ты ночуй, уланъ,
Хоть ночку со мной!“
„Радъ я, разлюбезная,
Хоть двѣ ночевать,
Но будутъ меня, уланика,
Товарищи ждать.
Если я ночую,
Сбуди меня рано,
Чтобъ не разсвѣтало“.
Проснулся уланикъ:
На дворѣ бѣленько,
Его разлюбезная
Плачетъ, обробѣла:
„Что ты, разнегодная,
Раньше не сбудила?
Ты меня, уланика,
Вѣчно погубила.
Былъ я уланикъ
Перваго полку,
Второго эскадрона,
Четвертаго взвода,
Во первой шеренгѣ,
Съ правой сторонки,
Я уланикъ бравый,
Пѣсельникъ удалый“.

(Зап. у Тверській губ.),

Розуміє ся, се не одинока великоруська редакция займаючої нас української пісні, бо навіть на Україні записано скілька її відмін уже в вояцьких, овеликорущених редакциях. Пять із них надруковано в збірнику Чубинського (V, 971—973) і стілько-ж ми маємо в рукописях.

У сих вояцьких редакциях жінка одної пісні перепутана з дівчиною другої, при чому сю жінку наказує брати воякови

Шевченко, йдучи мабуть за инчим варіянтом, зробив із сих віршів початок своєї прегарної перерібки другої траґічної пісні (Костом. 225; Чуб. V, 112; Голов. I, 112; II, 594; III, 43).

У тієї Катерини
Хата на помостї;
Із славного Запорожа
Наїхали гостї і т. д.

начальство. Ся особа — або вояцька донька, або вояцька вдова („холодна вода“, як її характеризує один варіянт), або „майорская дочь“; вона „съ бариномъ жила“, або з „разумомъ жила“, „на ночь пускала!“ Словом, пісьня набрала цинїчного характеру. На решті вона появила ся в ось якій формі:

Вербо, вербо, тонка кудрява,
Тай ще кучерява,
Не стой надъ рѣкой,
Надъ быстрой водой.
Быстрая рѣка не исполнится...
Солдатъ рядовой
Просится домой,
Къ матушкѣ родной.
„Матушка родна,
Ожени меня,
Не журись за меня,
Лишь жени меня.
Самъ же я женюсь,
Самъ и зажурюсь:
Возьму я въ жену
Солдатску дочку“.
Солдатска дочка
З майором жила,
З майором жила,
Вірне єго любила —
„Вставай, майор,
Пиши пером:
Чи ти жив чи здоров?“
„И живъ и здоровъ,
Лишь болитъ голова.
Потерялъ коня,
Потерялъ коня,
І сїделечко,
Через дївчину,
Через сердечко.
Потерял коня
Ще й подушечку,
Через дївчину
Через Ганушечку.

(Запис. 1872 р. в с. Великій Кирїївці Ольгопольск. пов. Под. губ.)

Другий варіянт, записаний д. Андр. Шевченком у Кирилївці, більше задержав лад оповіданя старої козацької пісьні, не напутавши в неї скількох женщин, але все-ж таки припутавши

майора, й повернувши дівчину первісного оріґінала у „вдову молоду“, котра

З разуму жила,
Парня любила,
На ночь пустила,

а ніжний докір козака дівчині — в лайку, ще більше вуличну, ніж у варіянтї Шейна:

Потерявъ коня,
Щей стременечко,
Черезъ тебе, б—ь,
Ты мошенничко!

Друга українська пісьня перейшла зразу чэрез вояцьку, а потому купецьку редакцию й відти ще більше набрала ся цинїзму. Се пісьня про те, як донька, або жінка, сьміливо признає ся батькови, або чоловікови, що в неї були гості, з котрих одного вона любить. Ся пісьня также досить була розпросторена на Україні ще в часи Запорожя. Надруковано її два варіянти: лубенський у Чубинського (V, 671—672) і галицький у Головацького (IV, 179—181), та ми маємо три рукописні варіянти: з Гадяча Полт. ґуб., з Херсона, й села Біличина Под. ґуб. Зводячи до купи основні риси всїх їх і спільні всїм їм, дістаємо таку пісьню:

Марусенько, серденько,
Скажи менї правдоньку:
Які в тебе гості були,
Вчора без мене?
„Був Шевченко із Варшави,
А Кравченко із Полтави,
А козак Павло Придибайло,
Мому серцю сподобайло[1]),
Із славного Запорожя“.
Марусенько, серденько,
Скажи менї правдоньку:
Чим же ти їх привітала
Вчора без мене?
„Їв Шевченко курятину,
А Кравченко гусятину,

[1]) Ся вірша находить ся лише в двох варіянтах: подільськім і галицькім; вона, звісно, повторяє ся в кождім куплєті.

А козак Павло Придибайло
З одної миски зо мною[1]).“
Марусенько, серденько,
Скажи менї правдоньку:
Чим ти гостей частувала
Вчора без мене?
„Пив Шевченко горілочку,
А Кравченко вишнївочку,
А козак Павло Придибайло
Меди та вино[2])“.
Марусенько серденько,
Скажи менї правдоньку:
Де ти гостей спати клала
Вчора без мене?
„Спав Шевченко у стодолї,
А Кравченко у коморі,
А козак Павло Придибайло
Оттутечки зо мною[3])“.

Подільський варіянт опісля додає з любовно-весняної пісьнї:

І націлував ся, і намилував ся,
Як у саду соловейко (та) нащебетав ся.

Херсонський додає ще один запит і відповідь:

Ой, як же ти та без мене
Гостей провожала?
„Іванько йшов — вклонив ся,
А Кравченко шапку зняв,
А козак Павло Придибайло
Обняв, поцїлував!“

Галицький варіянт відповідає на подібний запит:

Ішов музика граючи,
Мацько Качур скачучи,
А Михайло Придибайло,

---

[1]) Так у Лубенськім варіянтї, — в инчих і Придибайлови подано птицю: курочку або лебедя.

[2]) Українська пісьня в загалї не любить накопичувати матеріяльних подробиць, і через те більша частина варіянтів задоволяє ся одним куплєтом або про страву, або про напиток. І се і те разом находимо в однім херсонськім варіянтї.

[3]) В однім варіянтї, херсонськім, зам. спав — сїв: перший — на лавцї, другий — в кіннатцї, третїй — на кроватцї.

Мому серцю сподобайло
Ішов во мною плачучи.

Ось як перероблено сю пісьню серед Великоросів, звісно, найперше серед вояків:

Ты скажи, Марусенька,
Не утай моя душенька:
А и кто безъ меня
Были гости у тебя?
„Были генералъ смоленскій,
Да майоръ преображенскій,
Да поручикъ-голубчикъ былъ семеновскій уланъ".

Ты скажи, Марусенька,
Не утай, моя душенька,
А что безъ меня
Пили гости у тебя?
„Генералъ пилъ водочку,
А майоръ вишневочку,
А поручикъ-голубчикъ пилъ наливочку со мной".

Ты скажи, Марусенька, і т. д.
А что безъ меня
Ѣли гости у тебя?
„Генералъ ѣлъ курочку,
А майоръ ѣлъ уточку,
А поручикъ-голубчикъ кушалъ рябчика со мной".

Ты скажи, Марусенька, і т. д.
А кого безъ меня
Гости любятъ у тебя?"
„Генералъ любитъ горнишну,
А майоръ любитъ нянюшку,
А поручикъ-голубчикъ меня молоду".

(В. Варенцовъ, Сборн. пѣсенъ Самарскаго края, 1862 р., ст. 215—16).

Але се ще не все. А. Синегуб записав у 1875 р. купецьку перерібку сеї пісьні, вже від теслі з Катеринослава, се-б то, значить, уже завернену на Україну, хоть, бачить ся, поки що більше в захожий, великоруський окіл. У сій перерібці щасливий не „поручикъ", а „купчикъ Токмацкой", котрий уже пє з Галечкою шампанське. Конець пісьні виходить у такій формі:

Ой скажи, моя Галечка,
Не жартуй, моя душечка,
Ну, съ кѣмъ у тебя
Спали гости безъ меня?
„Генералъ спалъ съ няничкой,
А майоръ спалъ съ мамочкой,
Ну, а купчикъ-голубчикъ спалъ со мной молодой".
Ой скажи моя Галечка і т. д.
Ну, чѣмъ же тебя
Подарили гости безъ меня?
„Генералъ далъ тальмочку,
А майоръ далъ шляночку,
Ну, а купчикъ-голубчикъ далъ мнѣ тысячу рублей!"

Цїкаво буде поглянути, у що далї розівє ся отся пісьня? Вважаємо потрібним застерегти ся, що ми геть обминаємо такі пісьнї, котрих уже зовсїм не можна друкувати, але котрі сьпівають ся вояками, хорами часто в присутности офіцерів, і навіть по їх наказу.

Побіч цинїзму та продажности пестощів іде грубіянство. І справдї, великоруські пісьнї, що записують ся тепер на Украіні, визначають ся грубіянством образів поведенциї з женщинами, що чинить такий контраст із нїжністю відносин полів, особливо парубків з дївчатами, у старих українських пісьнях; потверджувати сю нїжність нема потреби для кождого, хто хоть мав у руках який небудь збірник українських пісень, напр. Метлинського. Аби не продовжувати надто нашу статю, ми наведемо тут лиш одну з досить численних великоруських пісень, записаних на Украіні, котрі ми маємо. Се пісьня записана селянином Ковалевим у селї Біличинї Под. ґуб. 1869 р.

Ой у полю деревенька,
Нї велика нї маленька,
Єсть в тії деревеньцї
Шинкарочка молоденька.
А у тої шинкарочки
Єсть у неї три дочки:
Ідна Маша, друга Саша,
Третя Катя, моя душа.
А до Катї Ваня ходить,
Без расчету деньги носить,
А взяв Катю за станочок,
Вдарив її у писочок,
Повалила ся на грушу:

„Люблю Катю так, як душу!
Стій, Катя, не вали ся,
Як любилась, так люби ся".
А до Каті Ваня ходе,
Без зачоту деньги посе,
Хоч не руб-два то полтину;
Набрав сітцу на спідницю,
А китайки на обкладки,
Поясочок на станочок,
На головочку цветочок,
Завів Катю у садочок,
Ударив Катю у видочок:
„Ой, стой, Катю, не хили ся!
Коли любиш, то люби ся,
А не любиш, откажи ся".
„Я любила, любить буду,
Отказувать ся не буду[1])".

Аби до решти з'ілюструвати той степень упадку певної частини української людности, який показує розпросторене в ній наведеної вище пісьні (із Ростова на Дону до Подільщини), треба завважати, що на склад сеї пісьні пішло скілька віршів і української пісьні. Основа пісьні, звісно, великоруська; вона записана напр. у Архаґельській ґуб. (Єфименко op. cit. 74), але конець, що подибує ся і в инчих великоруських пісьнях (див. у Міхнєвича, 399), по своєму відбив розмову парубка з дівчиною в одній українській пісьні (Метлинський, 91—92). В остатній козак приїжджає (без подарків і грошей) до дівчини

---

[1]) Образки битя дівчат — досить звичайна річ у великоруських пісьнях. Пор. напр. у статї д. Міхнєвича, в фабричній пісьні:

Наливай вина осьмуху,
Наберемся его духу,
Мы ударимъ Сашу въ ухо,
Цѣловальника прибьемъ і т. д.

(Пор. у Шейна, 201—202).

В одній пісьні (Шейн, 166—167) у парубка „Шубочка ала, душегрѣечка красна, молодцу сердце зажгла", і він „Какъ ударилъ парень дѣвку по бѣлому, по лицу, По румяной по щокѣ, По желѣзной по серьгѣ!". У Якушкіна: „Парень дѣвку унимаетъ, слезы утираетъ. Не плачь, дѣвка, не плачь красна, Не плачь, раскаталья! Буду дѣвку, буду больно бити при міру-народѣ" (Русскія народныя пѣсни, 181; ст. 117—139) і т. п. Цікаво, що таких грубіянств у нових великоруських пісьнях, більше ніж у старих.

на звичайне, старо-українське, чесне, хоть і нічне, жениханє, рано дівчина відправляє єго від себе і козак каже їй, звісно. без битя:

Дівчинонько молодая!
Чи ти мене вірно любиш,
Що ти мене рано будиш?
Коли любиш, люби дуже,
А не любиш, не жартуй-же!
Коли любиш, люби гаразд,
А не любиш, кажи зараз!
Коли любиш, так любись,
А не любиш не горнись!
Коли любиш, люби двічі,
А не любиш, кажи в вічі!

Яка величезна ріжниця межи сею піснею та наведеною вище великоруською!

Ми вже завважали вище, що нещастє розпросторенія в народі нових паскудних пісень подекуди спільне Україні з Великоросиєю, та в остатній се нещастє може поки що навіть більше, бо бодай такої гидоти, як найновіщі великоруські фабричні пісьні, на Україні поки що ще не завважали. Через те спільний може бути й лік на него. Звісно, „опустошенє народньої душі“ находить ся в звязи зо складними умовами теперішнього становища суспільности, і через те єго можна й вилічити лише спільними способами. Народня пісьня лише показчик сего опустошеня. Та на скілько пісьня грає ролю в житю чоловіка, вона може стати й провідником у єго душу певного змісту. Ось чому дбанє про поліпшенє народніх пісень може мати, окрім своєї безпосередньої цїли, ще й значінє одного з загальних способів вихованя народньої душі. Просьвічені люде не повинні дармувати в сім разї. Пісьні й музика певного добору повинні бути неминучою складовою частиною відчитів для народу, вистав; просьвічені люде повинні засновувати народні сьпівацькі товариства[1]), та окрім того в народніх школах і військових касарнях треба взяти ся систематично за піднятє естетичного й морального рівня пісень, що ширять ся в масах народа. Між инчим, задля сего треба видати взірцеві збірники пісень, котрі мали би за цїль з одного боку — зберігти з теперішньої устної народньої словесности симпатичний, людяний її елємент, а з другого боку — підняти і розширити сей елємент заведе-

[1]) Се вже подекуди й робить ся в українській частині Галичини.

нєм до него справдї культурного материяла, виробленого просьвіченїщими клясами. Що до українських пісень, то супроти загальної згоди знавців справи про їх високі музикальні й поетичні прикмети, було би чудно виключити їх із подібних збірників пісень. Ми думаємо, що українські пісьні могли би бути поміщені, в певній скількости, навіть у збірниках, призначених для країн великоруських, де тї пісьні все дуже люблено, як се доказує ся звістками про сьпіванє їх у хорах Наришкіна та Потьомкіна в XVIII ст. (див. про се Безсонов, Нашъ вѣкъ въ русскихъ историческихъ пѣсняхъ, ст. 232—32, 28 і т. и.)

— —

P. S. Статя наша була скінчена зовсїм, коли ми дізнали ся з рецензиї „Вѣстника Европы“ (1892, жовтень) про книжку І. Я. Львова „Новое время, новыя пѣсни (о поворотѣ въ народной поэзіи), що вийшла в далекім Устюзї. Автор, обсервуючи псованє народньої пісьні на другому краю Росиї, прийшов до виводів і рад, подібних нашим. Інтересно, що він радить для противенства новим великоросийським народнїм пісьням і в Великоросиї, ширити, через школи „и другими средствами, между прочимъ и переводныя малороссійскія пѣсни“.

„Кіевская Старина“, 1893, червєнь. Підпис: Р. Л. Н.

ПОКАЗЧИК

до тт. I і II фольклорних творів М. Драгоманова

Зладив **М. Павлик.**

Abgat-Rocell, жид. книга, II, 120.
Абд-ель-Мелік, аліф, II, 17.
Абдуль-бен-Махмуд, див. Лямай.
Abstemius, італ. байкар, I, 224.
Авадана, збірн. інд. казок, I, 185, 206.
Августин Блаженний, I, 153.
Авеста, II, 75, 117, 118, 120, 123.
Авіян, звідчик байок, II, 9.
Австрія, I, 39, 40.
Аґрамайнїюс, Аріман, II, 118.
Агура, бог, I, 115.
Агурамуазда, II, 117.
Адам, I, 153.
Адріян, моск. патриярх, I, 21.
Азов, I, 32, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 143, 144; II, 102, 103.
Азури, духи, I, 116.
Айва, I, 221.
Академія Наук (петерб.), I, 2.
Acta Sanctorum, II, 104, 154.
Ак-Шеіра, місцевість, I, 218.
Ала-Еддін, I, 218.
Александер Македонський, I, 153; II, 10, 96, 113, 120, 121, 122, 156.
Александер VI, папа, I, 18.
Александреіда, I, 153.
Алеша попович, I, 89.
Алї, імам, II, 119, 121.
Алкан-паша, I, 32, 33.
Алкіной, царь, I, 124.
Альбіґойці, II, 76.
Альманїр, каліф, II, 13.
Альфонс II., I, 200, 201, 207, 210; II, 67.
Аміс, піп, I, 193.
Ангели, I, 117.
Андрей, апостол, I, 154.
Андрієвський, I, 107.
Аніка, воїн, II, 158.
Анімізм, II, 161.
Анна сьв., I, 77, 78.
Антихрист, II, 113, 114, 120.
Antoine de la Sale, II, 72.
Антонович Вол., I, 51, 68, 88, 89, 108, 118, 119, 120, 122, 126, 130, 134; II, 173, 198.
Антропоморфізм, укр., I, 48; II, 117.
Анубіс, I, 154, 155.
„Апокризисъ", I, 17.
Апокріфи, I, 101; II, 176—7.
Аполлон, II, 150, 156.
Апольоґи, II, 10, 11.
Апостоли, I, 202.
Arbaud, I, 55, 124.
Арей, I, 124.
Аріана, II, 10.

Аріяне, I, 28.
Аріман, II, 124, 125, 128.
Арістотель, I, 18, 155.
Арістов, II, 163.
Арістофан, II, 150, 155, 156.
Аріміт, Антихрист, II, 120.
Артур, лєґ. про..., II, 116.
Архаічний побут, I, 97.
Археоґрафічна комісия, київська, I, 25, 60, 63.
Asbjörnsen, II, 134.
Асколї, I, 55.
Астрахань, I, 28, 138, 139.
Атамани, I, 44.
Ауґсбурґ, м., I, 79.
Афанасьєв, I, 85, 115, 192, 196, 211, 213, 225, 226, 227, 232, 234, 244, 252, 254, 255, 258; II, 10, 85, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 141, 159, 160, 161, 174, 178.
Афон, II, 9.
Афразияб, II, 181.
Афродита, I, 124.
Аці-Дагака, II, 123.
Аціль Ґельлій, I, 153.

Бабич, Яков, I, 16.
Бабріос, II, 6, 8, 9, 11, 12.
Bahma-yasht, книга, II, 116.
Базілє, Джіамбатіста, II, 130, 134.
Байка, I, 84; II, 9, 10, 11, 131.
Бакх, II, 104, 150, 155.
Балакирев, блазен Петра Великого, I, 219.
Балї, царь, I, 165.
Балїна, д—ка, етноґр., I, 105.
Баль-Доржі, II, 169.
Баляди, I, 48, 67, 87, 88, 96, 97, 121, 126; шотляндські, I, 53.
Бантиш-Каменський, історик, I, 24
Баранович, Лазар, I, 3.
Барбазан (Barbazan), I, 200; II, 67, 71.
Барбаросса, II, 130.
Barącz, ks. Sadok, II, 70, 78, 86, 109, 110, 112, 122, 123, 124, 128, 129, 136, 137, 138, 141.
Батий, II, 98, 100, 107, 108, 112, 128.
Батько, I, 86.
Бахофен, II, 154.
Баша турецький, I, 31.
Баязет Перший, I, 218.
Бебур Б.*, етноґр., I, 219, 246.
Безбороді, I, 153.
Безпопівці, II, 81.
Безродний Федор, дума, I, 124.
Бевсонов, I, 54, 68, 89, 92, 104, 107, 115, 121, 124; II, 108, 212.
Бель, II, 9, 11,
Бенфей Т. (Benfey Theodor), I, 185, 203, 204, 213, 218, 219; II, 4, 15, 19, 85, 131, 132, 133, 155.
Берлад, рід Сїчи, I, 13.
Берладник Іван, I, 12, 13.
Бермята, I, 68, 89, 92.
Бертран де ля Брокієр, II, 168.
Бескі, єзуіт, I, 239.
Бєлїнский, Віс., I, 6—7, 60, 66, 84.
Бєлїнський, Н., етноґр.. II, 54, 55, 59, 60.
Бжоли, I, 71, 120.
Билиці, I, 98, 100.
Билїни, I, 5, 7, 8, 12, 13, 67, 85, 88, 89, 92, 93, 94, 100, 120; II, 179, 200.
Бистронь, Др., I, 214.
Бичок-третячок, казка, I, 170.
Бібіков, Дм., I, 41, 42, 43.
Бідак, II, 84, 85, 86.
Bickell, G., II, 14, 15.
Білписький, етноґр., I, 123.
Білинський, П., II, 60.
Білозерський, Н. М., I, 15.
Білорусь, I. 104, 106; наріче I, 16; театр, I, 22, 150—152.
Блажієнко, етноґр., II, 62.
Блоха, I, 236; II, 130, 132.
Bladé, етноґраф, I, 237; II, 130, 133, 137.
Блянїк, гора, II, 122.
Бобровський, етноґр., I, 106.

Бог, I, 98, 110, 117, 182, 197; II, 177; одурений, I, 232.
Богатирі, I, 68, 89, 120; великоруські, I, 86; німецькі, I, 55; українські, I, 89, 90—92, 110; нарти, II, 146.
Богатирський епос, великор., I, 88.
Богатирський кінь, I, 90—92.
Богатство, I, 99.
Богданова люба, I, 86.
Богогласники, I, 117.
Богородиця, I, 97; II, 108.
Богумил, піп, богумили, богумильство, I, 115, 117; II, 125, 176; українське, I, 48, 49, 119.
Богуслав, м., I, 35.
Богуславка Маруся, I, 35.
Боденштедт, Фр., I, 66, 67.
Бодісаттва = Будда, I, 206.
Бодянський, I, 5, 25.
Боккаччіо, I, 124, 219, 260.
Болгари, Болгарія, I, 49, 85, 212.
Болеслав Хоробрий, II, 143, 144.
Bolland, II, 104.
Больяндисти, I, 154; II, 104.
Бондарівна, I, 29.
Боннер, Ільріх, I, 212.
Борецький, Йов, I, 21.
Боровиковський, А. Л., I, 67.
Бородайкевич Конст., етногр., II, 40.
Бохоріс, єгип. царь, I, 250.
Боян, I, 2, 3.
Бояре, I, 10, 11.
Брамане, I, 203; II, 14.
Браниці, руські, I, 29—31.
Брат, I, 86, 87; молошний II, 140, 141, 148; і сестра I, 48, 68, 89; брати, I, 68, 89; чудесні, I, 186.
Братковський, Данило, I, 28.
Братства церковні, I, 186; київське, I, 21; львівське, I, 21.
Brehm, II, 23.
Bresemann, II, 134.
Бретань, I, 83.
Брехня, I, 100; II, 123; видумування, I, 246.
Брокгауз, II, 147.
Бронський, Христофор, I, 17, 18, 19.
Brueyre, La, II, 161.
„Бугай“, пісьня, I, 124.
Будда, II, 119, 120; буддизм, II, 12, 13; буддисти, II, 169; епоха, I, 163; етика I, 171.
Будний, Симеон, I, 17.
Bujeaud, I, 124, 125.
Буковина, I, 49.
Бульба, Тарас, I, 59.
Бундегеш, книга про початок, I, 115; II, 116, 117, 118, 123, 124.
Буняк: Батий, II, 106; воїнство, II, 124; Шолудивий, II, 95, 96, 97, 101, 103, 109, 112, 122, 123, 125, 126, 128, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 157, 158, 164, 167, 171.
Буняково замчище, I, 100.
Бурлаки, I, 130, 131.
Бурсаки, I, 118.
Буряки, I, 221.
Буслаєв, I, 6, 7, 60, 84, 85, 97, 172; II, 106, 107, 124, 146, 158.
Бухаловці-стрільці, I, 122.
Бухляв = Радгост, гора, II, 122.
Бучинський, Мелитон, II, 37, 46.
В., К. = Драгоманов I, 173.
В., М., етногр., II, 49.
Wace, поет, I, 161.
Вагилевич, Іван, II, 112.
Wagener (Важене), II, 154.
Вал Ольги, II, 110.
Valjavec, II, 137.
Вальдензи, II, 76.
Вальтер Скот, I, 53, 62.
Вар, II, 117, 118.
Варенцов, В., I, 54; II, 208.
Варлаам і Йоасаф, II, 120.
Варяги, I, 9; часи, I, 46.
Василиски, I, 154.
Василий, королевич, II, 133, 134; царевич, II, 135.
Вацлав з Олеська, I, 54, 59, 70.
Вдовичі пісьні, I, 97.

Вебер, II, 154.
Веди, I, 116, 117.
Veckenstedt, Edm., I, 196, 244.
Weinhold, Karl, I, 148.
Великдень, I, 119.
Велико-княжі часи, I, 10, 12, 13, 46.
Великоруси, I, 12; відносини до женщин II, 209, 210; народня поезия, I, 97; партикулярізм, I, 104; пісьні II, 209; сьвітогляд, I, 103.
Велитні, II, 120, 153, 154, 179.
Велитки, II, 146.
Величко, Самуіл, I, 23, 24.
„Венґєр", I, 40, 41; II, 38, 39.
Венеция, Венецияне, I, 5, 86.
Wenzel, етноґр., I, 68, 89, 124, 167, 244.
Венцель, король, II, 122.
Верблюд, I, 258, 259.
Вересай, Остап, I, 122, 123, 124; II, 83, 84.
Верещак, I, 28.
Vernalecken, II, 122.
Вертеп, I, 119, 187; драма I, 119, 145, 146, 149; комедия I, 145, 146; інтермедиї I, 216; театр білор. I, 150—152.
Vetâla pantchavinçati, II, 16.
Веталї, II, 162.
Веселовский, Александер, I, 85, 119, 120, 121, 146, 169, 172, 225; II, 114, 122, 128, 133, 134, 155, 175, 181.
Весїлє: жінки, I, 68; пташине I, 111, 124; воробця I, 124; мотиля I, 124; муравля I, 124; перепелки I, 124; рака й жаби I, 124.
Весїльні пісьні, I, 96—97.
Веснянки, I, 94, 96, 119.
Виговський, I, 28, 147.
Викуп селянських земель, I, 46.
Виленські історики, I, 43.
Вильно, I, 15, 16.
Винаходи, I, 98.
Виноград, I, 119.
Висла, I, 38.
Вишенський, Іван, I, 18, 19.
Византия, I, 3, 10; культура I, 172.
Відродини, I, 215.
Відьми, I, 110.
Вій, II, 133.
Війни, I, 117; горожанські I, 39.
Військо, під землею, II, 115.
Вікрамадітія, царь, II, 131, 147, 155.
Віктор, сьв., II, 104.
Вільмарке, де-ля (De la Villemarqué), I, 55; II, 152.
Vinson, етноґр., I, 237, 244.
Вінок, I, 81.
Віра: більша, I, 252—253; українська I, 46, 114.
Вірґілій, II, 155.
Вірування, I, 85, 87, 98, 99, 101.
Вірші, I, 146; духовні I, 96, 97, 148.
Вітер, I, 116.
Віче, I, 9, 13.
Вішну, II, 13, 132.
Волга, I, 26, 139, 140.
Воєнний дух, укр., I, 46.
Войцїцкий, I, 55, 148.
Воли, I, 10; сьвяті I, 117.
Волинська лїтопись, I, 3, 5.
Волинщина, I, 3, 16, 17; західна I, 48.
Володарь = Воротарь, I, 85.
Володимир В., I, 3, 13, 93.
„Волочобні" пісьні, I, 118, 119.
Волошнюк, В., етноґр., II, 46.
Волохи, Волощина, I, 10, 17, 28.
Волхви, I, 150.
Вольтер, II, 177.
Вольф, етноґр., I, 55.
Воля від панщини, I, 123; II, 25, 28, 47, 64; особи в Українців I, 47; пісьні I, 97.
Ворожбит, I, 99.
Ворона, I, 125.
Ворота, золоті, I, 121.
Воротарь, I, 85, 225.
Воші, II, 109, 137, 138; панські I, 44.
Вояки, театр. перз. I, 146.
Wright, Th.. II, 72.

Врчевич, Вук (Vrčević, Vuk vitez), I, 219, 227, 228, 238, 254.
Всеволод, князь, II, 95, 162.
Второв, Н. І., етноґр., I, 197.
Вуж, II, 1, 2, 3, 6, 16, 23.
Вульґата, I, 16.
Вуха: кіньські, II, 151, 152; козячі II, 151, 156, 168; овечі II, 168; ослячі II, 147, 148, 149, 150, 154, 167; цапячі II, 151.
Gail, II, 105.
Галахов, I, 66, 84.
Ґалєри, I, 31–33.
Gaster, Dr. M., I, 219, 221.
Ґаватович, Якуб, I, 174, 175, 185, 187, 188, 191, 192, 195, 203, 213, 214, 215, 216.
Ґаґїсскій, II, 128.
Ґваґніні, I, 15.
Ґелєтт (Guelette), II, 73, 75.
Gener, Gompeijo, II, 158, 159.
Ґедеке (Goedeke), I, 212.
Ґельдерзон, Йона, епископ, II, 134.
Geoffrey of Monmouth, I, 161, 163.
Gering, H., II, 177.
Ґерманїя, Ґермане, I, 20, 48, 54.
Gesta Romanorum, I, 101, 161, 163, 166, 185, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 208, 213, 214; II, 18, 19, 132.
Ґете, I, 54.
Ґізель, Иннокентий, I, 28.
Ґільфердінґ, I, 54, 68, 89; II, 102.
Giusot, II, 104.
Gli Hecatommithi, I, 208.
Gliński, II, 160.
Ґностицизм, II, 179, 180.
Ґоґ і Маґоґ, I, 153; II, 113.
Ґой-Маґой, військо під землею, II, 122.
Ґоловнїн, мін. просьв. I, 106.
Gonello, I, 210.
Gonzenbach, II, 130, 133, 134.
Ґоцці, драматурґ, II, 132.
Ґрацціні, I, 236.
Grässe, Dr. J. G. Th., I, 239.
Ґрифи, I, 110.
Ґрімм, Вільґ., I, 55; II, 152.
Ґрімм, Як., II, 112.
Ґрімми, брати, школа, I, 169, 244; II, 19, 115, 133, 134, 153.
Grohmann, II, 112, 121, 122, 126.
Ґрондский, II, 1.
Grundtwig, II, 134, 136.
Ґурнїцкий, Лукаш, I, 195.
Ґутшмід, II, 113.
Г., К. = Драгоманов, М., II, 94.
Гаврило богач, II, 68, 69, 70, 94.
Hagen, V., I, 167, 169, 249, 260; II, 132, 134.
Hahn, II, 133, 137.
Гадяцька умова, I, 28.
Гадріян, імп., I, 222, 223.
Гадюка, II, 59.
Гаївки, I, 120.
Гайдамаки, I, 29; пісьні I, 97.
Гакстгавзен II, 133.
Галаган, I, 146, 148, 187.
Галичина, I, 17, 29, 40, 49, 84, 115.
Haltrich, етноґр., I, 237; II, 137.
Галятовськый, Йоаннікый, I, 199; II, 97, 98, 100, 101, 171.
Hammer, I. 201, 202.
Ґаненко, Евг., II, 191, 192.
Ганицькый, етноґр., I, 130, 131, 141, 143.
Hanusch, II, 160.
Гарасевич, сьвящ., II, 97, 98, 100, 108, 109.
Гарасим, козак, I, 128, 138, 141–142, 143.
Гарасимів син, I, 142.
Гарбузи, I, 222, 246.
Гаріванса, II, 1, 13, 14, 15, 19.
Гарідатта, брамін, II, 5.
Hartmann, Aug., I, 148.
Häussner J., II, 114.
Гелєна, II, 138.
Гельдуін, аббат, II, 103.
Henne am Rhyn, II, 122.
Гераклій, імп., II, 113.
Геркулес, I, 154.
Геродот, II, 86, 92, 153.
Герої, I, 12, 26, 46; будівник неба I, 116.
Герцоговина, I, 86.
Гетьман, I, 121.

Гимни, гомерівські, релігійні, I, 116.
Гіґін (Hyginus), II, 150, 153, 156, 157, 167.
Гільдебранд, I, 106, 107.
Hins, Eugène (Енс), II, 173, 174, 175, 177, 178.
Historia Jeschuae Nazareni, I, 207.
Historia Regum Britanniae, I, 161.
Гітопадеса, II, 13.
Гладкий, II, 142.
Гнатко, козак, I, 142.
Говорячий мертвець, I, 277, 233—241.
Гоголь, М. В., I, 47, 56—59, 63, 196, 260; II, 66, 174, 182.
Holinshed, I, 161.
Holland, II, 15.
Голова: вовча, собача, I, 154.
Головацький, Яків, I, 5, 9, 10, 30, 39, 48, 54, 55, 68, 70, 89, 104, 105, 115, 118, 121, 124, 125, 126, 132, 133; II, 26, 27, 33, 34, 36, 37, 39, 54, 55, 56, 187, 188, 194, 204, 205.
Голота, панська, I, 42.
Голуби, три, I, 9, 117; II, 180.
Голубина книга, I, 48, 115; II, 180.
Голубовский, II, 97, 100, 138, 144, 145, 146.
Голяидия, I, 86.
Гомер, II, 8, 116.
Horwitz, Heiman, I, 224.
Гори, I, 115, 124.
Горленко, II, 173, 175.
Гормоза, царь, II, 132, 135.
Городок, м., I, 180.
Горос, I, 154.
Горшки, побиті, I, 179, 188, 193, 248.
Горяча їда, I, 217, 228.
Грабянка, Григ., історіограф, I, 23.
Грамота, золота, I, 45.
Греки, Греция, I, 5, 13, 84.
Григорий, сьв., I, 86,
Громада I, 41, 44, 123; II, 56; віче I, 9, 13; дівоча, I 10; парубоча I, 10; старецька I, 10.
Громадільницькі пісьні, I, 96.
Громовик, бог, I, 115, 116.
Гроші, I, 10.
„Гряниці", I, 89, 91.
Гудаспа, царь, II, 116.
Гулак-Артемовський, I, 105.
Гульдріх, I, 202.
Гумор, I, 125.
Hunt, M., II, 19.
Гурята Рогович, II, 96.
Гусевки, музичний інструмент, I, 12.
Гуситські війни, I, 84.
Гуцули, I, 39.
Давид Волинський, II, 96.
Дагака, злий дух, змий, Антихрист, II, 109, 116, 117, 118, 124, 125.
Данґбонґ, царь, II, 147.
Данилевський, I, 57, 58.
Данило, князь Гал., I, 11, 12; II, 108.
D'Ancona, Alessandro, I, 169, 204, 224, 250.
Даньдяка, брамапський монах, I, 238, 239.
Daremberg, II, 205.
Darmesteter, II, 181.
Дарченко, Фед., II, 191.
Двоголові люде, II, 179.
Дворичепко, I, 70.
„Дворка", пісьня, I, 124.
D'Herbelot, II, 73, 119.
De tribus impostoribus, I, 207.
Девасакті, царь, I, 165.
De Gubernatis, A., I, 124, 165, 170, 245.
Дегіал, чудовище, II, 127.
Деіан, I, 96.
Decourdemanche, I, 218, 250; II, 19.
De la Roque, II, 74.
Delaunay, E., II, 120.
Деллінґер, II, 113.
Демодок, сьпівак, I, 124.
Democritus ridens, зб., I. 212.
Деркач, Семен, II, 183, 184, 185, 186, 187, 193.
Деркачева, Варка, II, 183, 184, 185, 186, 187, 189.

De Roquefort, B., II, 18.
Десятин, Грицько, етн., I, 152.
De-Furia, Franciscus, II, 6, 7.
Decharmes, II, 156.
Джанбудвіпа, півд. Індия, I, 206.
Джеллал-Ед Дін-Румі, персидський поет, I, 205.
Джемшід, царь, I, 117; II, 109, 117, 122, 124, 125, 132, 181.
„Джурило", I, 92.
Dziubiński, Pancratius, ігумен Василь., II, 170.
Дивоглядні люде, I, 153.
Дидактичні пісні, I, 97.
Димитрий Фалєрський, II, 8.
Димінський, етногр, I, 107.
Діоґен Ляертський, II, 8, 9.
Діонїзій сьв., II, 104.
Діонїзій, Аеропаґіт, II, 103, 107.
Диявол, I, 146.
Дияльоґи, I, 146.
Дїва Марїя, I, 77, 78, 117.
Дівчина: вошивий кожушок, I, 170; вояк, I, 86; героїня, I, 169; з відтятими руками, I, 168; переслїдувана, I, 168, 169; піддана злому духови, II, 133; противна кровосумішці I, 168, 269.
Dictionnaire d' anecdotes, II, 74.
Дімпна, сьв., ірляндська царівна, I, 169.
Dindorf, II, 150.
Діккенс, I, 53.
Directorium humanae vitae, II, 14, 15, 16.
Disciplina Clericalis, I, 185, 200; II, 67.
Дмитро, боярин, I, 13.
Дніпро, I, 6; Славута, I, 33; чернь, I, 34.
Добриня, I, 68.
Добромисл і Лихомисл, II, 85.
Довгалевський, I, 22, 216.
Довбуш, Ол.. II, 109, 126, 127.
Dozon, II, 130.
Доля, I, 99, 110; сьвіта II, 116; і погода II, 217, 232—233.
Дон, I, 27, 136, 141; донські козаки, I, 27, 70, 126, 129, 132, 134, 135, 143; король, I, 70; сторона, I, 136.
Донька, I, 86.
Дорошенко, II, 108.
Дощ, I, 119.
Драбина, до неба I, 197, 198, 213.
Драгоманов М., Псевдонїми та кріптонїми: В., К. I, 173; Г., К. II, 94; К., П. II, 196; К-ій, П. II, 178, 181; Кузьмичевскій, П. I, 216, 260; II, 65, 166; Р. Л. Н. I, 172, II. 212; Т-евъ, II. I, 47; Т-овъ, М. I, 127, 144, 155, 174; Ц., Г. II, 24.
Драгоманов, М., I, 47, 48, 49, 50, 51, 68, 84, 85, 89, 108, 118, 119, 120, 122, 126, 127, 134, 144, 152, 155, 167, 172, 173, 174, 185, 196, 202, 213, 226, 229, 231; II, 24, 65, 68, 85, 94, 124, 125, 138, 141, 146, 161, 166, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 196, 198, 212.
Драгоманова, Лїдія, II, 180.
Драма, I, 20; зачатки, I, 96; вертепна, I, 22, 118; літурґічна I, 146; різдвяньска, I, 118, 119, 146, 187; релїґійна, I, 146; старинна, I, 148; церковна, I, 22.
Дружина, I, 5; пісні, I. 97; період, I, 49; побут, I, 85, 118, 120.
Дроворуб, II, 21.
Друкарні, руські, I, 186.
Дуалїзм, I, 96; II, 124, 179.
Дудки говорячі, II, 168.
„Дуки", I, 147.
Дукмен і Іван, II, 180.
Думи, I, 6, 7, 8, 12, 31—35, 47, 85, 88, 104, 122, 124; невольницька, I, 122.
Дунай: ріка, I, 9, 85, 118, 142; період слав.-руський I, 119; особа: богатир, I, 68, 89, 93;

бой, II, 132; удовець, I, 92, 93.
Duncker, M. II, 75.
Дурні, I, 218, 223, 237; II, 86.
Дух злий, I, 115.
Духо-чоловіки, I, 110.
Духовенство, богате, I, 18.
Духовні пісьні, I 110.
Dubois, J. B., I, 239.
Dunlop-Liebrecht, I, 167, 200, 225.
Дяки, I, 101.
Евпатория, м. I, 32.
Европа, півд.-зах., I, 3.
Едіп, II, 133.
Езоп, II, 1, 4, 6, 8, 9, 10, 12, 18, 19, 154.
Економічні пісьні, I, 96.
Енгель, II, 138, 141, 142, 143.
Енох, II, 113.
Епископ, захланний, II 76, 77.
Епос: великокняжий, I, 7; великоруський, богатирський, I, 88; героїчний, руський до татарський, I, 85; руський найдавнїщий, I, 118; український історичний, I, 26.
Erben, I, 68, 89, 213.
Ервоан, I, 78.
Ерлєнвайн, II, 160.
Ерлях, етн., I, 55.
Esopet, збірка байок, II, 18.
Етнографія, I, 53.
Eusebius, II, 101.
Exempla, збірн., II, 67.
Євангеліє, I, 117.
Єгорій Храбрий, I, 254, 255.
Єгиптяне, I, 153.
Єзіди, II, 180.
Єзуїти, I, 19.
Єлена, II, 165; Прекрасна, II, 141; Премудра, II, 133; царівна, II, 133.
Єлисавета, англ. корол., I, 161.
Єрема й Ѳома, I, 124.
Єрмак, I, 27.
Єфименко, П. С., II, 201, 210.
Єфименкова, I, 108, 113.
Жаба, I, 124.
Жарт, I, 97, 118.
Жах, запор. коз., I, 34.
Желїзо, Йов, почаївський ігумен, II, 108.
Жемчужніков, Лев, артист, II, 83.
Жених, I, 87; і Турок, I, 86.
Женщини за панщини, II, 49; Українки, I, 46, 47.
Живило, I, 239.
Жиди, I, 22, 35, 36, 108, 114, 117, 145, 147, 151, 218, 223, 224, 231, 241, 251, 252, 253; II, 46.
Жінки, I, 87; завистна, I, 223; невірна, I, 68, 89.
Жінчин брат, I, 109.
Жук, I, 125.
Жуковский, Вас., I, 57, 58.
Журило, I, 92.
Жюлєв, II, 106
Забіла В., II, 198.
Заблудів, I, 17.
Завалів, II, 170.
Заваліїшін, Дм., II, 87, 92, 93.
Завдачі, важкі, I, 245.
Загадки II, 133; українські I, 108.
Задниця, I, 235; холодна I, 239, 240.
Задопщина, I, 4.
Зазуля, I, 44, 69, 71, 75, 123; II, 26, 32, 33, 36, 38, 40, 41, 42, 53, 56.
Закамє, I, 27.
Залицяне, I, 97.
Заліїняк, Максим, I, 141, 143.
Залюбовський, етн., I, 107.
Замурза, I, 166.
Запороже, I, 23, 29, 32, 34, 131.
Запорожці, I, 20, 126, 129, 134, 136, 143; вертепні I, 148, 149.
Заратустра, II, 116.
Захід і Україна, I, 84, 86, 87, 147.
Збродовичі, брати, I, 68, 89.
Звізди, I, 9, 118, 119.
Звук за запах, I, 217, 250.
Здирство, I, 244.

Земля, I, 9, 117; оборона, I, 46, 47.
Зендавеста, II, 116, 123.
Зенди, I, 115.
Зенкевич, I, 106.
Зіґфрід і Брунгільда, II, 132.
Злидні, I, 110.
Злоги, тяжкі, I 76–9, 83, 87, 111, 112; примана дитині, I, 256.
Злодій-фільозоф, I, 217, 228—229.
Змії, I, 8. 89, 91, 110, 154; II, 4, 8, 12, 14, 17, 19, 21, 116, 121; у муравлисках I, 165; у тельбухах I, 169.
Зміїв Вал, II, 179.
Знахорство, знахорі, I, 98, 110; II, 2.
Зогака, царь, II, 123, 124, 132.
Золотий черевичок, I, 170.
Золотурська леґенда, II, 107.
Золя, Еміль, I, 260.
Зорка, Самійло, історіоґр., I, 23.
Зороастер, II, 119.
Зоря, I, 70, 116, 117.
Іама, богиня, II, 117, 118.
Іван: Богословець, I, 122, 160, 161; Голик II, 133, 134; Гостинный сынъ I 124; Грозний I, 225; Капуанський II, 14. 15, 16, 19; сьв. II, 176, 180; Хреститель I, 174; Пономаревич II, 161.
Ігорь, князь, II, 162.
„Изборникъ“ Сьвятослава, I, 6.
Изгой-князь, I, 13.
Ізопольський, етноґр., II, 100.
Іїма, бог, I, 117; II, 117, 118, 123.
Іконніков, I, 127, 134; II, 87.
Il Cortegiano, збірник XVI ст., I, 195.
Илия Муромець, I, 92, 93; II, 179: сьв. I, 117, II, 113; Швець II, 146.
Ильницький, I, 132.
Ірод, I, 22, 146, 150, 151.
Імами, сьвяті під землею, II, 119.
Imbriani, Vittorio, I, 208, 225; II, 133.
Імператор сплячий, II, 114, 115.
Інвентарі, I, 41, 42, 123.
Індийці, Індия, I, 153, 163.
Індра, I, 115, 116; II, 223.
Incubus et succubus II, 159.
Іннокентий, еписк., I, 64, 65.
Інтерлюдії, I, 146.
Інтермедії, 174, 186, 187, 216.
Інтернаціональний елемент у нар. словесности, II, 166.
„Історія Руссовъ“, I, 8, 23—24, 47, 147.
Ispirescu, етноґр, I, 221.
Історіоґрафія, укр., I, 15, 20, 22, 47.
Ісус, I, 202.
Італія, I, 20, 86.
Jacobus de Varagine, II, 104.
Jacques de Vitri, епископ, II, 67.
Їда: горяча, I, 217, 228; ідеальна, I, 217, 231—232; і безплатна, I, 260
Йоґа, чарівник, II, 147.
Йосиф Другий, II, 28.
Jülg, I, 248; II, 147, 149, 167.
Julien (Жільєн) Stanislas, I, 206.
Justi I, 115; II, 117, 118, 124.
К осач, О.) II, 56.
К., П. = Драгоманов, II, 196.
К-ій, П. = Драгоманов, II, 178, 181.
Кавказ, I, 151.
Казань, I, 28.
Казки, I, 8, 12, 13, 67, 84, 85, 87, 89, 98, 106, 109; II, 131, 160; українські I, 88; казка-дума I, 8.
Калайдович, етноґраф, I, 54.
Календар, народній, I, 108.
Калїки перехожі, I, 122.
Калїля й Дімна (Kalilah ve Dimnah), II, 1, 13, 14, 15, 16, 67, 85, 119, 120.
Калиш, I, 29.
Калуга, I, 141.
Каляф, царевич, II, 132.
Кальвіністи, I, 17.
Кама, I, 140.
Cambray, II, 152.
Camerloher, W. v., I, 218.

Камінець Подільський, I, 180.
Камінка (Струмилова), I, 174, 187.
Камінь, золотий, I, 9.
Кам'янець, I, 28.
Канівський манастир, I, 34.
Кантемір, історик, I, 218, 221, 225.
Каньовський, пан, I, 29.
Cappelletti, L., 226, 250.
Караджіч, Вук, I, 54, 55, 62, 124, 125, 213; II, 121, 135, 136, 151, 180.
Карбованець, I, 256, 257.
Карикатура, I, 97.
Карлик, II, 115.
Кармелюк, II, 57.
Карпати, I, 12.
Каршіпта, птиця, II, 118.
Kathasaritsagara, збірн., II, 147.
Кастіліоне, ґр. Б.. I, 195.
Катерина, сьв., I, 77, 78.
Католики, I, 16.
Кафа = Теодосия, I, 32.
Качка, I, 73.
Квецалькоатль, бог, II, 118.
Keating, II, 152.
Келеп, I, 36.
Kennedy, II, 134, 151.
Кересара, іранський Геракль, II, 116.
Köhler, R., I, 218, 224, 238; II, 130, 131, 133.
Київ, I, 3, 5 10, 13, 19, 63, 121; Русь, I, 65; період I, 14; Могилянська Академія, I, 15; Могилянський період, I, 16, 20.
Кирик, бідний, I, 127, 134; II, 83, 85, 93.
Кирша Данілов, етноґраф, I, 54.
Кистяковський А. Ф., I, 51, 108, 113.
Китеж Вел., м. II, 128.
Кінокефалї, I, 152, 153.
Кіреєвский, П., I, 54, 68, 73, 74, 75, 89, 92, 93; II, 128.
Кіркор, I, 106.
Кіт у міху, I, 177, 178, 188, 193.
Кіффгайзерська леґенда, II, 114, 115, 116, 117, 121.
Clarus Saga, II, 134.
Kletke, II, 152.
Клоустон, I, 205.
Ключевський, II, 101.
Ключник I, 68, 89.
Клясифікация українського етноґрафічного матеріяла, I, 109.
Клясицизм, визант., I, 215, 216.
Knatchbull, W., II, 15.
„Книжне", I, 192.
Knust, II, 134.
Кнут, I, 17.
Княгиня молода, I, 11.
Княжо-дружинна епоха, I, 13.
Князь-поганин, I, 7, 8; князї I, 118, 120; київсько-варязькі, I, 8; українські, I, 60.
Кобзарі, I, 122, 124; II, 67.
Ковалїв, селянин. II, 209.
Коженяка, Кирило, I, 8, 12, 85; II, 146, 179.
Козаки, I, 31, 36, 70, 72, 144; II, 3; донські, 1, 28; донсько-уральські, I, 26, 27; запорозькі, I, 33; українські, I, 16, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 35, 38; уральські, I, 28; яїцькі, I, 27; театральн. персон., I, 22; земля, I, 33; епоха, I, 13, 14; пісьні, I, 97; торги, I, 37.
Козарянїн, Михайло, I, 89.
Козлів = Евпатория, I, 32.
Кознїрович, Михайло, I, 86.
Кокошкін, II, 50.
Kohl, I, 153.
Коінциденция, I, 144, 238.
Колїївщина, I, 64.
Колмачевский, Л., II, 10.
Колосов, лінґв., I, 234, 254.
Kolberg, I, 68, 80, 89, 145, 148, 213; II, 97.
Кольїнс, анґл. лїкарь, I, 225.
Кольонії ґенуезькі й грецькі, I, 84.
Коляда = Calendae, I, 119.
Колядки, I, 8, 9, 11, 12, 13, 48,

49, 94, 96, 115, 116, 117, 119, 120; II, 180.
Комедия, I, 22; різдвяна, I, 146.
Комісарі, I, 45.
Comparetti, D., I, 170, 204.
Конiський, Гр. I, 8.
Коні, I, 10, 74; будівники неба, I, 116; козацькі, I, 118; чудесні, I, 117; II, 135, 137.
Конопка, етн., I, 145.
Константин Великий, II, 101, 102.
Кончак, II, 101, 163, 164.
Конюший, I, 78, 79.
Корабель, летючий, II, 133.
Coray, етноґр., II, 6, 7.
Коран, II, 17, 177.
Корделія, I, 156, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 172; II, 85.
Коржинський, ігумен Васил., II, 169, 170.
Королевичі, I, 66, 73, 83, 111; краківські, I, 68, 89; польські під землею, II, 109—112, 123, 128; Королюшка, I, 69, 70, 74, 75, 76.
Король, I, 75; руський, I, 10; росийський, I, 169.
Косарські пісьні, I, 96.
Косач, I, 132.
Косачева, Ольга, II, 140, 144, 157, 158, 162.
Коскен (Cosquin), II, 84, 85, 133, 134, 135, 136, 161.
Космоґрафії, I, 153, 154.
Косинський, I, 20, 27.
Костїй, див. Кощій.
Costinescu, етноґр., I, 221.
Костамаров, Мик., I, 5, 9, 15, 25, 29, 48, 49, 54, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 76, 81, 85, 86, 89, 97, 104, 107, 121, 123, 124, 126, 129, 132, 134, 135, 138, 141; II, 1, 2, 26, 54, 55, 63, 108, 126, 138, 141, 142, 143, 144, 161, 180, 187, 202, 203.
Котляревський, Іван, I, 22, 198.
Коханки, I, 78—80, 87, 89; невірні, I, 68.
Cochlo, II, 134.
Кочівники, I, 14.
Кочубеївна, Марія, I, 56.
Кошут, II, 39.
Кощій, II, 160, 162; Безсмертний, II, 130, 159.
Кравчина = Сава Чалий, I, 142.
Крайник, I, 11.
Krauss, Dr. F. S., I, 226, 249, 254; II, 21, 131, 135.
Крафтін, арфіст, II, 151, 152.
Крашевський, Йосиф, I, 174, 187.
Кремінь, м., I, 132.
Кривонос, II, 142.
Крилов, I, 220.
Крим, I, 84; ханство, I, 28.
Кровосумішка, I, 69, 86, 89, 126; II, 133; брата с сестрою I, 48; сина з матірю, I, 134; спокуса до... I, 169.
Кромер, I, 15.
Κρυπτάδια, I, 226, 249; II, 78.
Ксенофонт, II, 153.
Ксьондзи, театр. перс., I, 22.
Кузьмичевскій, П. = М. Драгоманов, I, 216, 260; II, 65, 166, 167, 169.
Куліш, Пант., I, 7, 8, 25, 35, 54, 85, 104, 107, 121, 127, 134; II, 82, 84, 132, 133.
Культура, західньо-европ., I, 172.
Кумівщина, I, 36.
Кун, Ад. (Kuhn, A.), II, 115, 134, 136.
Купальські пісьні, I, 96.
Купчанко, Гр., II, 26.
Курганов, Н., I, 185, 210, 211.
Куссемакер (Koussemaker), I, 148.
Кушелев-Безбородко, кн., I, 73, 126, 134.
Кушка, Самійло, I, 7, 26, 32, 33, 34.
Кушнірі, I, 193.
L., A., поет, II, 27—28.
L., O., етноґр., I, 244.
Л—ий, А. І., етноґр., I, 92, 222, 235.
Лавра, київська, II, 95.
Лавренко, етноґр., I, 105.

Лавровский, I, 5.
Лазаревський, Ол., I, 24.
Lacroix, II, 127.
Lactantius, II, 101.
Ламанский, I, 5.
Lange, I, 212.
Langlois, I, 116, 117; II, 15.
Langlois, A., II, 13.
Langlois, E. H., II, 158.
Langlois, P., II, 120.
Лапові, I, 44.
Lancereau, II, 4.
Lappenberg, J. M., I, 193, 194, 250.
Ластівка, II, 27.
Лев, I, 203.
Лев X, папа, I, 18.
Leo, II, 136.
Lévêque, Eug., II, 155.
Леві, гебраіст, II, 177.
Levi, G., I, 223.
Legenda Aurea, I, 101.
Легенди, I, 67; II, 122; космогонічні, II, 180; українські I, 108.
Leger, Louis, I, 117; II, 161, 173.
Le Grand d' Aussy. I, 210; II, 18, 67, 133.
Лель, I, 117.
Lemaire, N. E., II, 7.
Ленорман, II, 105.
Lenz, H. O., II, 23.
Леон, м., I, 77.
Лермонтов, I, 66.
Лесаж, II, 74.
Лессінґ, I, 207.
Лис, I, 205.
Лисенко, Микола, I, 105, 106, 107, 122; II, 108.
Литва, I, 13—14, 16, 17; Лит.-польські часи I, 14; Литвини, театр. перс. I, 22.
Лицарі, I, 48, 87, 138; під землею II, 111, 122; українські I, 89. Далі див. Рицарі.
Лицьваки = Білоруси, I, 118.
Личаки, I, 225.
Лібельлї, політ.-рел. памфлєти, I, 16.
Лібрехт (Liebrecht), II, 114, 154.
Лікурґ, II, 8.
Лір, король, I, 160, 161, 166, 167, 168.
Лірники, I, 123; II, 67.
Літописи, I, 215; памятки I, 14; Волинська I, 14; Густинська I, 15; Київська I, 14.
Літунове, рід чортів, I, 183, 190.
Літурґічне питанє, I, 217, 258—259.
Ломоносов, I, 65.
Лоначевський, А. І., I, 95.
Лопухін, I, 143.
Льокаї, I, 118.
Longo, A., I, 208.
Лубочні образки, II, 81.
Лужиці-Сербія, I, 86.
Лукашевич, П., етноґраф, I, 54.
Львів, I, 10, 15.
Львов, І. Я., II, 212.
Люберт, II, 147.
Любов, I, 97; пісьнї, I, 105.
Любовіцкий, посол, II, 1.
Люде: дивоглядні I, 153; чудесні, II, 134; племя II, 179; твориво, I, 171, 172.
Людоїди, I, 152, 153, 154; II, 139, 144, 145, 157.
Люкшіч, I, 67.
Лютня, 1, 82.
Лютер, I, 19.
Luzel, F. M., I, 68, 76, 89; II, 85.
Лябран, резиденция церк., II, 168.
Ляльки, театр., I, 146, 148.
Лямай, Lamai, Lamii, Абдуль-бен-Махмуд, турецьк. поет, II, 73, 74, 75, 76.
Ляндарма, царь, II, 169.
Лясса, м., II, 168.
Ляссота, Еріх, I, 92.
Ляфонтен, I, 224, 260; II, 15.
Лях Бутурлак, I, 32, 33.
Ляхи, I, 22, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 147; II, 27, 28, 31, 46, 59; вертепний, I, 149.
Маґдебурґ, I, 138.
Магабгарата, II, 1, 14; II, 13, 15, 19, 155.

Магадева, II, 131.
Магадеи = Індра, I, 116.
Магомет, I, 200; II, 18.
Мазури, I. 145.
Майнов, II, 128.
Макарєв, II, 106.
Макіавельлї, I, 19.
Максимович, Мих., I, 5, 7, 15, 17, 23, 34, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 85, 104, 105, 120; II, 55, 100, 163.
Макферсон, I, 62.
Malcolm, II, 132.
Малпа, I, 205.
Мамай, II, 165.
Манастир, жіночий, здобуте, I, 137.
Манджура, Ів., I, 89, 121, 139; II, 189, 190, 198, 203.
Мандрівка людського творива, I, 171, 172, 173.
Мандрівні оповіданя, I, 100, 109, 121, 137.
Манїхейство, I, 115; II, 125.
Mapes, Вальтер, I, 161.
Марзияс, II, 150, 156.
Марина, I, 5.
Марія Дїва, II, 180.
Марія Тереса, II, 28.
Marie, I, 157.
Marie de France, писателька, II, 18, 19.
Марієнбург = Маґдебурґ, I, 135, 138.
Маріно С., I, 224.
Маркевич, Аф., I, 93, 146.
Маркевич, М., історик, I, 24, 148, 187.
Марко, королевич, I, 124: II, 121.
Маркович, історіоґраф, I, 23.
Маркович, О. В., II, 187.
Маркольф-Морольф, I, 219.
Martyrolog. Gallicanum, II, 104.
Маруся Богуславка, I, 29, 32, 34, 35.
Maspero, II, 161.
Масуді, I, 204; II, 16, 18.
Maury, Alfr., I, 154; II, 104, 105
Махляр, I, 179, 189.
Мацієвич, етн., I, 130, 131, 137.
Мачоха, I, 168, 169.
Медвідь, I, 125.
Межигорський Спас, I, 34.
Мекка, I, 201.
Мексиканцї, II, 118, 119.
Мельхиседек, I, 149.
Мемуари, I, 15.
Менглї (Малий) Ґірей, I, 13.
Менчиц, етноґр., II, 68.
Méon, I, 200; II, 71.
Меркурий, сьв., II, 106; Кесарийський, II, 107; Смоленський, II, 97.
Мерцї, I, 98.
Мессияніам, II, 113, 120.
Метлинський, етн., I, 54, 104, 105, 121; II, 209, 210.
Метлинський, С. Л., II, 191, 194.
Методи досліду народньої словесности, I, 144, 145; II, 10, 175.
Методий Патарийський, II, 96, 113, 114, 115, 120, 124.
Meyer, II, 130.
Мєльніков, Павло, II, 82.
Микита = Бібіков, Дм., I, 41.
Микулїчна, Василїса, I, 103.
Мирові, I, 44.
Михаіл, архангел, II, 124; царь, II, 128.
Михайло, князь, I, 68, 89.
Михайлик, богатир, I, 13.
Михайло III, імп., II, 113.
Михальчук, I, 108.
Мишачий баль, I, 125.
Мідас, цар фриґійський, II, 138, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 167, 168.
Midrasch Raba, I, 223.
Міклошіч, I, 5.
Мікула Селянінович, I, 154.
Міладіновцї, Дм. і Конст., I, 68, 89, 124.
Мільлєр, історик, I, 24.
Мільлєр, Всевол., II, 120, 125.
Міллер, М., II, 153.

Мільлєр, Орест Ф., I, 85, 88, 94, 105.
Мілютінович, I, 55.
Мінаєв, II, 161.
Міннезінґери, II, 67.
Міпокіред, книга про небесний розум, II, 116, 118.
Містерії, I, 22, 186.
Місто й село, II, 200.
Місцевости, I, 100.
Місяць, I, 70, 116, 117, 179.
Міти, I, 94; II, 92, 113, 118, 155.
Міхнєвич, Владим., I, 144; II, 65, 199, 200, 201, 210.
Міщане, укр., I, 5, 186.
„Міщанка", пісьня, I, 111.
Мова, народня, I, 16, 19.
Мовчанка, I, 204.
Могила, II. I, 3, 19, 21, 28; Академія, I, 15: період, I, 16, 20.
Могили, I. 100.
Mohl J., II, 121, 124, 128, 132.
Мое, II, 134.
Мойри, II, 151.
Мойсей, I, 200, 201.
Мокош, бог, I, 8.
Молдава, I, 21, 29, 84.
Молитви, I, 98, 99.
Молодці, I, 10, 130, 131; с чудесним волосєм, II, 135.
Молоко, жіпоче, II, 139, 140, 147.
Монахи, I, 208, 238, 240, 260; вагітний, I, 249.
Мондаіти, II, 180.
Mone, I, 148.
Moncant, Cénac, II, 130.
Montmartre, II, 104.
Монмут, I, 161, 163.
Monnier, Marc., II, 174, 178.
Мономах, Вол., I, 3, 4, 14, 16.
Монотеізм, I, 171.
Морава, I, 5, 86,
Моралізация, I, 186.
Мордвінов, ґр. Н. С. II, 87.
Мордовців, Дан., I, 7, 9, 54, 70, 73, 89; II, 108, 124, 187, 197, 203.
Море: Каспійське, I, 27; Чорне, I, 27, 31, 32, 34.
Morlini, II, 15.
Москва, держава, I, 4, 12, 24, 26, 27, 63, 186; військо, I, 40; Русь, I, 26; Москвичі I, 17, 214; Москалї, I, 40, 226; II, 39, 44, 45, 65; театр. персон., I, 22.
Мослім, II, 17.
Мотиль, I, 124.
Мочульский, II, 180.
Мрії, I, 248.
Мудрці, I, 204, 205.
Мужики, I, 224; й папи в пеклї, I, 217, 244—245; українські, I, 16, 36, 37, 39, 44, 45, 46.
Мужі, I, 118.
Муза, перс. писатель, I, 204.
Музика, народня, I, 87, 148; українська, I, 122.
Муравлї, I, 124; II, 8.
Murner, Dr. Thomas, I, 193.
Мусульмане, I, 201.
Мясниці й піст, віра в них, I, 217, 255, 256.
Нагай, I, 44.
Набігаб, II, 17.
Навзаводи в загадках, силї, II, 132.
Навроцький, Володимир, I, 232.
Найстарший, I, 205, 206, 207.
Наливайко, I, 27.
Напередовець, бог, I, 115—116.
Наполєон, I, 143.
Наречені, I, 89; наречена богатиря, I, 93; вередлива, II, 133; з загадками, II, 137; невірна, I, 68; претенсіональна, II, 128; примховата, II, 136, 137; хитра II, 133.
Наришкін, II, 212.
„Народнє", I, 192; белєтристика, I, 109; ґеоґрафія, I, 100; знанє природи, I, 99; наука, I, 99; поезия, I, 55; право, I, 123; просьвіта, I, 60, 64; психольоґія, I, 99; скуство, I, 99—100; соціольоґія, I,

99; словесність укр., I, 171, 172; II, 182, 187; теольогія, I, 99.
Народництво укр., I, 128.
Нарти, богатирі, II, 146.
Наср-Еддін-Ходжа, I, 217, 218, 219, 221, 225, 228, 232, 233, 234, 246, 254, 255, 256, 260; II, 19, 22.
Насильство, I, 87.
Nasif Mallouf, I, 218.
Настася Королевішна, II, 132; Прекрасная, II, 141.
Настя, II, 138, 139, 140, 141, 165.
Натуралїзм, I, 96, 117; культ, I, 116.
Нафта, I, 101.
Наход Симеун, I, 86.
Национальности, I, 171.
Небаба, II, 142.
Небо, I, 9, 117, 189, 190, 199; українське, I, 182—183; бенькет на... I, 125.
Невдячність дїтей, I, 167.
Невічнїй царенко, II, 161.
Невольники, укр., I, 30—35; в Туреччинї, I, 122.
Недоля, I, 99.
Нелюба, II, 184.
Немирич, I, 28.
„Немирівна“, I, 112.
Неправда, I, 122, 123.
Нерон, II, 113; Антихрист, II, 114.
Нестер, мужик, I, 254.
Нестор, лїтоп., I, 3, 4.
Нечай, I, 141, 143; II, 142.
Нємцова, Божена, II, 186, 134.
Николай, сьв., II, 98, 101, 105.
Нїзамі, перс. поет, II, 132.
Нїмеччина, I, 10, 86; Нїмцї, I, 5.
Нїн, II, 9, 11.
Нїссім, Р., писатель жид., II, 177.
Nitiçâstra, II, 13, 19.
Новгород, I, 186; II, 200.
Новелї, I, 84, 86, 87, 101.
Novellino, збірник, I, 224.
Новий рік, I, 119.
Новицький, етноґр., I, 107, 108, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137.
Новіков, етноґраф, I, 62.
Новосєльский, I, 107.
Ной, I, 153.
Номис, С., I, 50, 52, 105, 192.
Носаченко, Іван, I, 142.
Носович, I, 107; II, 26.
Nouvaux Contes à rire, I, 210, 213.
Ос — цкій, Вл., етн., I, 150.
Ober-Ammergau, I, 149.
Обіцянки, I, 217, 232.
Обжинкові пісьнї, I, 96.
Обрядові пісьнї, I, 119.
Овідій, II, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 167.
Огірки, I, 222, 225.
Огонь, I, 12.
Одноногі, одноокі, I, 153.
Озіріс, I, 154.
Oesterley, I, 200, 205, 208, 210; II, 18, 76, 132, 147.
Окуневська, Нат., II, 46, 60.
Окуневський, Др. Теоф., II, 169.
Олексій Попович, I, 92.
Олег Сьвятославич, II, 101.
Олена, константиноп., сьв., I, 169; княгиня, II, 105; княжна, I, 112; II, 109, 110, 124, 125, 128, 138, 141.
Ольга, II, 165.
Олїмп, славянський, II, 147.
Омар, II, 17.
Омір, I, 15.
Оньков, Богдан, I, 16.
Оповіданя народнї, I, 84, 97.
Орґани, I, 82.
Орловцї, I, 73.
Ормузд, II, 116, 117, 124.
Ortoli, I. B. Frédéric, I, 157, 243.
Осада міста, I, 85.
Осли, I, 227, 235, 238, 259; муедзін, I, 217, 259; заповіт, II, 70, 71.
Осетинцї, II, 125.
Оссиян-Макферсон, I, 53.
Острог, місто, I, 3, 15, 19.

Острозькі, князї, I, 15; Конст. Конст., I, 3, 17, 18.
Отман, II, 17, 18.
Отроки, три, I, 186.
Ошука Жида, I, 217, 250—255.
П., Б., етногр., I, 250.
П., П-К, М., I, 175, 216, 221; II, 193.
П... зъ К... II, 32.
Павзанїй, II, 153, 156.
Павловський, Ол., II, 198.
Пави, I, 11, 44.
Падура, Т., II, 47, 52, 53, 198.
Палїй, Семен, I, 28, 135, 138.
Пан, бог, II, 156.
Пани, I, 10, 11, 114, 117, 122, 123, 147, 179, 183, 190, 224, 253; II, 38, 42, 60; знищенє, II, 128; польські, I, 38, 39; театр. перс., I, 151; панї, I, 48.
Панїнї, індийський ґраматик, II, 12.
Пантеїзм, I, 96, 117, 171.
Панщина, I, 22, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 64, 123, 245; II, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 38, 39, 41, 44, 57, 58, 59.
Панчатантра, I, 166, 169, 203, 204, 219, 248; II, 4, 5, 8, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 85, 133, 135, 155.
Паразит, дивоглядний, II, 128.
Паралєлїзм, I, 136, 137.
Парасольоногі, I, 153.
Paris, Gaston, I, 237; II, 18, 177.
Пародиї, I, 97, 118, 146.
Parfait, I, 146.
Пассиї, I, 146, 149, 186.
Пастухи, I, 118, 146.
Patrick, Kennedy, II, 134, 151.
Паулї, Жеґота, I, 54, 92.
Pauli, Joh., Францішканець, I, 244; II, 76, 77, 81, 82.
Pauli, клясик, II, 153.
Пахом, дядя, I, 259.
„Peau d' âne", казка про дївчину, противну кровосумішцї, I, 160, 166, 169, 170.
Пекарский, I, 185.
Пекло, I, 183, 190, 199, 201, 242, 243; для грішника, I, 217, 259, 260.
Pelbartus de Thémeswar, II, 78, 81, 82.
Перґер, I, 109.
Перекази, I, 85, 97, 100; українські, I, 48, 49.
Перемисльний, пан, боярин, I, 11, 12.
Перепелка, I, 124, 206.
Перепет, I, 85; і Перепетиха, II, 179.
Перехід народньої словесности, I, 136, 137.
Переяслав, I, 33.
Perrault (Перро), I, 160.
Персия, I, 28.
Персі, I, 62, 167, 168.
Перстенї, три, I, 207.
Перуанцї, II, 118, 119.
Песиголовцї, I, 152, 153.
Пессімізм, II, 155.
Петербург, I, 63.
Pétis de la Croix, II, 132.
Петро, сьв. I, 117, 202.
Петро Великий, I, 143, 219.
Петрусь, I, 48.
Петрушевич А., II, 98, 99, 103, 108.
Печенїги, I, 217; II, 106, 144.
Пипін, А. Н., I, 57, 66, 84, 85, 124, 153, 172, 199, 208, 210, 212, 214; II, 12, 72, 125.
Пиріг, I, 212.
Письмовникъ Курганова, I, 185, 210, 211.
Piwocki, M, II, 143.
Пігмеї, I, 110, 153.
Підкова, запор. коз., I, 34.
Підгірє, гал., I, 40.
Піємонт, I, 86.
Підлясє, I, 86.
Піо, II, 118, 119, 122, 130.
Пірон, драматурґ, I, 167.
Пісьнї, I, 13; дїточі, I, 49; духовнї, I, 109; галицькі, I, 72, 73; игорні I, 85; колискові, I, 121; народнї, I, 170; по-

дил. I, 95—97; обрядові, I, 8; побутові, I, 97; українські. I. 6, 13. 49, 56—60, 66, 84, 85; II, 197.
Піст, I, 256.
Pitre, G., I, 55, 62. 208. 219, 237, 249; II, 133. 134.
Платов, I. 143.
Плесниско, II, 103, 110, 112.
Пліній, I, 153.
Пліско. Максим, історіогр., I. 23.
Плютарх, I, 250; II, 155.
Пляшуд, II, 9.
Платон, I, 18; II, 8, 155.
Побут перед-княжий, I. 118.
Повіря, I. 98.
Поволже. I, 153.
Погодін, I, 12, 13, 56, 59, 85.
Поганська молитва, I, 9.
Погода і доля. II, 217, 232—233.
Погоня, урочище, II, 98, 99, 105, 169, 171.
Подарок до речі, I. 217, 221—226.
Поджіо (Poggio Bracciolini, Florentinus). I, 219, 237, 260; II, 19, 71, 72, 75, 76, 77.
Поднїпрявщина, I, 131.
Подужав, але вмер. I, 217, 241.
Поезия, народня, I, 26; українська I, 7, 13, 29, 47, 85; історична, I, 25: козацька, I, 47.
Полетика, ровенськ. депут., I, 24.
Полїнковський, I 108.
Полїтеїзм, I, 155.
Полїтика, I, 98.
Полки, I. 75.
Половці, I, 217; II. 95, 96, 100. 101, 108, 112, 163, 164.
Полтавська битва, I, 126, 134.
Польща, Поляки, I, 4, 14, 20. 28, 35. 38, 40. 41. 45. 46, 84, 86, 108, 123, 210, 211; II, 3, 29, 44, 45, 62, 109—112; історики, I. 26; повстання, I, 39, 41, 43. 45, 46, 47, 123; II, 30; театр. пер., I, 22; українофіли, I, 43; та Україна, I, 147, 195.
Помежи дощ, I, 217. 220—221.
Понплянкоа, барон. I, 76, 77, 87.
Попадя: I, 101; поросла курячим пірєм, II, 93.
Попи. I, 101, 183, 190; II, 70; в козячій шкурі, II, 87; в рогани, II, 87—92; захланні, I, 127. 134; II. 69, 70, 71. 79, 80, 81, 82, 83; малопросьвіщений, I, 249; увільненє від... II, 214.
Попівна в лїсї, I, 170.
Поплавська. II., II., етногр., II, 61.
Попович, Алеша, I. 68.
Poradov, Julien de... II, 178, 179.
Порівняний дослїд укр. народньої словесности, I, 144, 145.
Португалія, I, 86.
Порцинарш, король, II. 152.
Посвистач, бог, I, 8.
Посилка на той сьвіт, I, 217, 241—245.
Пословиці, укр., I, 50—52, 108.
Потанїн, Н., I, 16; II, 159, 168.
Потебня, II, 180
Потьомкін, II, 199.
Похилевич. II. 125.
Поцїй, I, 17.
Правда, I, 122, 123; і Кривда, II, 83, 84, 85.
„Правда Руська", I, 113.
Православіє. I, 16, 17.
Prelog, Dr. W., I, 218.
Преторіус, писатель, II, 1 5.
Приднїпрянські землї, I, 48.
Прижов, I. Г., 1. 5. 6, 7, 9, 13, 15, 20, 23, 24, 25, 29.
Прикарпатська земля, I, 85.
Pryn, E. I, 236.
Природа, I, 98.
Прозаїчна нар. словесність, I, 170.
Прокопович, Теофан, I, 3, 20, 22.
Прольоги, I. 101.
Проповідь с питаннии, I, 217, 257—259.
Простак, I, 238, 239, 240, 247, 249.
Протестанти, I, 16, 19, 47; II, 76.

Прусаки, I, 84.
Пряшівська сторона, I, 136.
Псевдоклалїстеи, I, 153.
Псевдоклясичність, I, 21, 22.
Псков, II, 200.
„Псковська судна грамота", I, 113.
Пташицкий, проф., I, 214.
Птиця, II, 15, 86; II, 19.
Пугачев, I, 26.
Puymaigre, I, 55, 68, 189.
Пуффендорф, іст. ґерм., I, 23.
Пушкін, А., I, 56, 57, 65, 66, 139.
Пч., О. I, 145.
Пянство, I, 97.
Р. Л. Н. = Драгоманов, II, 172, 212.
Равмер, II, 113.
Радгост, гора, II, 122.
Радивил Чорний, Микола, I, 17.
Radloff, II, 87, 125, 165.
Разін, Степан, I, 128, 138, 139, 140, 141, 143, 144; II, 126, 127.
Рай, I, 201, 243, 244; для бідного, I, 217, 259—260.
Рак, I, 124.
Ракшаза, злий дух, II, 136, 162.
Ralston, II, 85, 160, 161.
Рампсеніт, єгип. царь, II, 86, 87.
„Рассея", I, 141, 143.
Рахмани, I, 110.
Раціоналїзм, II, 142, 143.
Реалїзм, I, 53, 62.
Reville, II, 119.
Ревтий, Симеон, етноґр., II, 37.
Резия, царівна, I, 135.
Редакция „Кіевск. Старины", I, 191.
Рекрутчина, I, 38, 39, 97; II, 59, 60.
Релїґія, I, 96, 101.
Ренан, II, 92.
Ренн, I, 76.
Реформация, I, 18, 101.
Риба, I, 79, 80.
Рибніков, П. Н., I, 54, 135; II, 134, 137.
Рицарство, I, 32; укр., I, 34.
Rivière, етноґр., I, 249; II, 146.
Рівність, II, 52.
Rig-Veda, I, 116.
Ріґельман, історик, I, 24.
Рід, I, 224.
Riezler, S., II, 114.
Різдво, I, 119.
Ріккерт, II, 112, 115.
Ріль, II, 113.
Рітбиф, Ruteboeuf, Rutebucs, поет, II, 70, 71, 72, 75, 76.
Ровінскнй, I, 153, 154, 172, 196, 213; II, 72, 158, 162.
Роґан, Маргарета, I, 77, 78, 87.
Родина, I, 96—97, 98.
Розбійник, I, 86, 109.
Розум, здоровий, I, 203.
Розумовскі, II, 199.
Роман, I, 84; князь, I, 89, 120; II, 98, 100; Волинський, I, 86; Галицький, II, 170; Мстиславич Волинський, II, 100, 101.
Романи, I, 48.
Романтизм, I, 53, 62.
Romulus, видавець байок, II, 7, 9.
Rosenoel, збірник східних казок, I, 201.
Росия, I, 29, 38; східна, I, 84; Росияне, I, 27, 211; історики, I, 26.
Роскол, роскольники, I, 101, 127; II, 82, 93; великоруські, I, 115.
Рослини, казки про... I, 109.
Ростов, м., I, 132.
Ростовський, Дмитро, I, 3, 20, 146, 148, 187.
Рубан, іст., I, 8, 24.
Рубець, I, 106.
Руданський, А., II, 48, 52, 56, 62, 194, 202.
Рудий, Панько = М. Ґоголь, I, 196.
Рудченко, Ів. Я., I, 57, 67, 106, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 152, 233, 246, 249, 255, 259; II, 86, 129, 133, 135, 174.
Руліковский, I, 107; II, 179.

Румянцівська опись України, I, 24.
Рус = Москаль, I, 40.
Русак = Русин, I, 210, 211.
Русалки, I, 110.
Русин, I, 4, 145; галицько-угорські, I, 39; західні, I, 214; угорські, I, 40.
Русов, Ол., I, 122.
Русь: до-татарська, I, 85, 115; західна, I, 16, 20; земля, I, 10; Київо-галицька, I, 87; Московська, I, 4; півд-зах., 63; північна, I, 3, 5; північно-східна, I, 5, 87; Прикарпатська, I, 48, 49; старо-київська, I, 63.
С—ка, А., II, 24.
Саврадимка, II, 129.
Sagittarius, B. Casp., II, 104.
Sagleo, II, 105.
Сагайдачний, Петро, I, 20, 21, 22, 28.
Садовніков, I, 196; II, 147, 159.
Saint Brieuc, м., I, 78.
Сайн Амулючана, царевич, II, 147.
Саккетті, новеліст, I, 224, 225.
Сакс, Ганс, I, 167, 244.
Salverte, Eusèbe, II, 104.
Салядін, I, 207.
Сам, бог, II, 116, 117, 121.
Самобранка скатерть, II, 134.
Самовидець, I, 23.
Самовільна, II, 129.
Самодиви, II, 121.
Самойлов, I, 20.
Сандомир, м., I, 10.
Сандрільон, I, 160, 168, 169, 170.
Сасі, Сильв. де..., II, 14.
Сассанїди, II, 116.
Сатана, II, 124, 125.
Сатира, I, 84, 97, 124; пісьні, I, 96, 97.
Saussay, And. du., II, 104.
Сахаров, I, 54, 68, 89, 117, 120, 125.
Свекруха, I, 48.
Свиной чехолъ, свинячий кожух, казки, I, 170.
Свинопас, II, 136.
Свирговський, Іван, I, 29.
Світ, той, I, 242, 245.
Своящькі пісьні, I, 97.
Sebillot, I, 249; II, 85, 134.
Секрети, врада..., I, 165, 166.
Сектанти, I, 101.
Секѣльнович, Войтек, друкарь, I, 214.
Село й місто, II, 200.
Селянин, I, 200, 201; II, 12.
Селянїнович, Мікула, I, 154.
Семиренко, I, 108.
Семіони, сїм..., II, 133.
Сенесе, II, 21, 22.
Сензуалїзм, I, 18.
Сен-Морісська легенда, II, 107.
Серби, Сербія, I, 25, 49, 54, 86; Біла, I, 85; сербо-кроатське племя, I, 84.
Середа, М., етногр., II, 63.
Сестра, I, 86; нечесна, I, 68, 89; отроює брата, I, 109.
Сємєньський, Л., II, 109, 110, 124.
Сєніцький, етногр., II, 54, 55.
Сила, навзаводи, II, 132.
Симоновський, історик, I, 24.
Син, молошний, II, 146.
Синегуб, А., II, 208.
Сирітські пісьні, I, 97.
Сирку, I, 212, 219.
Сироїди, I, 110.
Sybel, G., II, 114.
Сібір, I, 27, 28, 45.
Сіклєр (Sichler), II, 178.
Сіль, I, 165, 166.
Сілєя, бог, II, 150, 153, 155, 156; Сілєни, II, 156.
Simenus, I, 154.
Сімрок, II, 129, 134.
Сіндібад, мудрець, I, 204, 205.
Сіндібад-Наме, збірка, I, 185, 204, 205, 207.
Сіноптіс, I, 15.
Syntipas = Сіндібад-Наме, I, 204.
Siouffi, II, 180.
Сїра кобила, I, 217, 226—227.
Сїч, I, 34, 136, 143.

Скарби, I, 98, 99; II, 86; сонїчні, I, 164.
Скарґа, I, 19.
Скорина, Фр., I, 16, 216.
Скромність і чемність, I, 206.
Славяне, I, 25; західні, I, 48; землї, I, 54.
Сливки, I, 221.
Слова... игрушка, I, 97.
Словаки, I, 136; Словаччина, I, 86.
Словесність і література, I, 171.
„Слово о полку Игоревѣ", I, 2, 3, 4, 6, 7, 14, 46, 47, 215; II, 162, 163, 164.
Смерд, I, 46.
Смерть, I, 110, 150; II, 158; імаґінована, I, 233—241; ознака, I, 239, 240.
Смоківниця, сьвята, I, 206.
Смотрицький, Мел., I, 19.
Сни, I, 69, 70, 73, 76, 207; три, I, 203; кращі, I, 181—184, 185, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 206, 208, 209, 210, 211.
Собака: заповіт, II, 72, 73, 74, 78, 81; похорон, II, 68, 70, 74, 75, 76.
Собакопоклонство, II, 75.
Собкова, Михалїна, II, 183, 184, 185.
Sowizrzał, I, 194.
Содома й Гоморра, II, 128.
Созіох, мессия, II, 117.
Соколи, I, 12, 69, 73, 122,
Сократ, II, 8.
Соліи Полїгістор, I, 153.
Соловіївка, с., порізанє польських повстанців українськими селянами, I, 45; II, 50.
Соломон, II, 120, 155, 175; цикль, I, 166.
Сома-Дева, брамін, II, 13; збірка казок, II, 19, 147.
Сонце, I, 116, 117, 119; бог, I, 9.
Сонячне божество, II, 117.
Сотворенє, I, 9; сьвіта, I, 110, 115, 117, 119; II, 125, 180.
Софійський Временник, I, 85.
Socin, Alb., I, 236.
Спаситель, II, 116.
Spencer, II, 161.
Спільність народів славянських, ґерманських і кельтських, I, 83, 84.
Спільно-руський період, I, 97.
Spineloccio, I, 124.
Спіріґуалїзм, I, 171.
Спітпура, демон, II, 118.
Справа, східна, I, 29.
Springer, Ant., II, 30, 31.
Срезневский, I, 5, 8, 54, 59, 104, 105; II, 55, 100.
Ставр, I, 13.
Стадіон, ґр., II, 29, 30, 31.
Станові, I, 42, 44.
Старо-руський період, I, 120.
Стасов, I, 13, 85.
Steblecki, Josaph., аббат, Вас., II, 170.
Steel, II, 161.
Стенька Разін, I, 26, 27.
Стефанович, Олександер, II, 40, 56, 57.
Стецкий, I, 107, 108.
Стоянов, А., I, 129, 131, 132, 134, 135; Д. З., етноґр., I, 212.
Страшний суд, I, 97, 110, 154, 155.
Суди, I, 10; волостні, I, 108, 113.
Судиї, підкупні, II, 73, 74, 78.
Судомир — Сендомир, I, 120, 121.
Суздаль, I, 12.
Сум, I, 97.
Сумцов, II, 165, 176.
Сурка, дівчина-героїня, II, 165
Sušil, I, 68, 89, 117.
Суча, богатир, II, 179.
Сучченко, казка, II, 153.
Схід і Захід, I, 171, 172.
Схолїаст, II, 150.
Схоластичність, I, 21.
Сьвітила, небесні, I, 50.
Сьвітлояр, озеро, II, 128.
Сьвяте письмо, популяризация, I, 16, 19; по укр., I, 65.

Сьвяті, I, 97, 110.
Сьвятополк, Київський, II, 96.
Сьвятослав, князь, I, 5; Ігоревич, I, 85.
Сьміх, I, 97.
Сѣдѣльники, II, 163.
Т— овъ, II. = М. Драгоманов, I, 47.
Т—овъ, М. = Драгоманов, М., I, 127, 134, 135, 136, 144, 155, 174.
Tabula krajowa gal., I, 97, 99, 101.
Tawney, II, 147.
Тайна, слабість від..., II, 148, 168, 169.
Талмуд, I, 17, 222, 223.
Тальві, I, 66.
Тамерлян, I, 217, 218, 221, 222.
Танець, I, 12.
Татаре, I, 7, 12, 13, 14, 21, 29, 30, 32, 86, 121, 152, 211, 260; II, 98, 106, 108, 146; Кримські, I, 217.
Твашгрі = Гефест, I, 116.
Твориво народнє устне, II, 97.
Thilo, II, 176, 180.
Thorburn, II, 84.
Театр: ляльковий, I, 145; релігійно-побутовий, біло-руський, I, 150—152; руський I, 185; український, 147.
Теккерей, I, 53.
Тельбухи, на верха, II, 149.
Temple, II, 161.
Теодозия, м., I, 32.
Теодосий, царь, I, 161—163.
Терешко, дурень, II, 133.
Тиберий, імп., I, 222.
Тиун, I, 120.
Tkany, II, 160.
Tylor, II, 161.
Тіхонравов, I, 70, 148, 172, 182, 187, 199.
Товариші подорожі, I, 199, 206.
Tommaseo, I, 55.
Тоніда, гетера, I, 250.
Торки, I, 217.
Торческ, м., I, 129, 131, 132, 134; II, 103.
Трава, I, 74.
Трапезонт, I, 32.
Трастаона = Ферідун, II, 118.
Трехтемировський манастир, I, 34.
Трійця, I, 117.
Трістан, II, 152.
Трони, ріжнобарвні, I, 166.
Тростина, говоряча, II, 153.
Троян, царь, II, 151, 167, 168.
Труби, I, 116.
Трувери, II, 67.
Туреччина, I, 7, 10, 28, 29, 84.
Турки, I, 13, 14, 21, 29, 31, 32, 35, 40, 121, 217, 260; II, 108; анекдоти, I, 217 і д.
Турандокт, китайська царівна, II, 132.
Tûti-nâmeh, збірник, I, 204.
Туча, I, 11.
Тютюн, I, 101.
Убійство жінки чоловіком, I, 48.
Уваров, ґр., I, 63; II, 107.
Угри, I, 12, 39; земля, I, 11; повстанє, I, 47; Русь, I, 84.
Удільні: війна, I, 10; епоха, I, 8, 14; -княжий період, I, 49; часи, I, 118.
„Удовець", весняна іграшка, I, 92—93.
Україна, I, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 24, 25, 28, 29, 35, 36, 46, 49, 54, 84; II, 3; оріґінальність, I, 121; Правобічна, I, 115; II, 47; Слобідська, I, 132; Степова, I, 49.
Українки, I, 7, 67.
Українофіли, I, 43.
Українці, I, 12, 13, 17, 38; II, 181.
Українські: вояки, I, 20; духовенство, I, 25; історія, I, 59; культура XVII—XVIII ст. II, 201; міщане, I, 5, 186; мова, I, 66, 67; нарід, I, 25; народня поезия, I, 66, 67; пісьні про женщин, I, 209, 212; полон жінок і дітей, I, 30; уні-

верситети, I, 28; церква, I, 20; черці, I, 20.
Улянд, I, 55, 78, 124.
Ulenspiegel, I, 185, 192, 193, 194, 195, 196, 214, 219, 221, 250.
Ульянъ, царь, II, 107.
Умістне зупиненє, I, 217, 230, 231.
Унія, I, 16, 19, 21, 22; II, 108.
Унтерберґська лєґенда, II, 114.
Упир, оповідання, див. Шідді-Кур, I, 248; II, 131, 132.
Урал, I, 27.
Урея, сьв., II, 104.
Урочища, I, 100; II, 144.
Успенский, Гл., II, 200.
Утопленник, пригода єму, I, 217, 256—257.
Ф., I., I, 214.
Fabliaux, I, 101, 200, 208, 210; II, 66, 67, 76.
Faraon, baron, I, 86.
Фараон (Pharaon), етноґр., I, 248.
Fauche, H., II, 13, 15.
Фацеції I, 101, 207, 208, 219; II, 71, 72.
Федоров, Іван, I, 17.
Федорович, Михайло, царь, I, 126, 132, 133.
Федр (Phaedrus), байкар, II, 7, 9.
Федькович, Осип, I, 48, 49; II, 126.
Féer, II, 155.
Ферідун = Трастаона, II, 118.
Ferraro, I, 124.
Фіґи, I, 221, 226.
Фіґури, II, 38.
Фільострат (Philostratus), I, 153; II, 153, 156.
Фірдусі, II, 117, 123, 124.
Фіоль, Швайпольт, I, 16.
Фірменіх, I, 55.
Фліс, I, 189.
Фльоренция, колєкция руських видань, I, 170.
Flögel, I, 218.
Фляндия, I, 86.
Foigt, G., (Фойґт), II, 114, 115.
Фраваші, духи, II, 116, 121.
Франко, Іван, II, 27, 31, 46, 128, 129, 130, 133, 135.
Французька нар. поезия, I, 55.
Frere, M., II, 161, 162.
Фрідріх II, Гогенштавф, Барбароса, імпер., I, 207; II, 109, 114, 115.
Хазаре, I, 217.
Халанский, II, 97, 100, 138, 146, 147.
Халї, II, 121.
Ханенко, історіоґр., I, 23.
Ханство, Астраханське, I, 28; Казанське, I, 28; Кримське, I, I, 28.
Хаос, I, 116.
Характерництво, I, 143.
Хемніцер, I, 241.
Хитрий, II, 86.
Хірурґ, I, 77.
Хліборобство, I, 119.
Хлопи, II, 27, 35; українські, їх мова, I, 60.
Хмари, I, 116.
Хмельницький, Богдан, I, 4, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 35, 36, 37; II, 1, 2, 4, 6, 12, 16, 17, 22, 141, 142, 144.
Хмельницький, Юрий, II, 143.
Хмельнищина, I, 36.
Ходаковський, I, 54, 58, 62.
Ходзько, А., II, 173.
Ходжа, турецький, I, 212, 219, 220, 221, 227, 236, 241, 247, 252, 257. Пор. Наср-Еддін-Ходжа.
Ходкевич, воєвода I, 17.
Хозроес Нушірван, II, 13.
Хома й Ярема, комічна пісьня, I, 96, 124.
Хоняков, I, 63, 64.
Хороводні пісьні, I, 96.
Хотин, I, 21.
Хохол, I, 185, 196, 211, 213, 252.
Хрестові походи, I, 207.
Християнська віра, I, 33; земля, I, 7.
Христос, I, 110, 115, 117, 118,

150, 201; II, 101, 102, 119, 175, 176, 180.
Христофор, сьв., I, 154, 155.
Хроніки, I, 14.
Хто перемовчить, I, 217, 229—230.
Худі люде, I, 13.
Ц., Г. = М. Драгоманов, II, 24.
Цап: заповіт, II, 81; похорон, II, 80, 81; сьвячений, II, 69, 82.
Царгород, I, 7, 8, 9, 85, 118, 122.
Царевич, завмерлий, I, 164; під землею, II, 137; хорий, I, 165; II, 85.
Царівна: вперта, II, 128, 129, 132; з завдачами, II, 132; з загадками, II, 132, 133, 134; під землею, I, 130, в підземному царстві, I, 170; понижена, II, 128, 133, 134; претенсіональна, II, 137; прогнана, II, 85; спльна, II, 133; фатальна, II, 128.
Царь: II, 15; двоголовий, II 179; „невірний", I, 10; ошуканий, I, 161—163; росийський, II, 47; праотець, I, 117; „турецький", I, 10.
Царська величність (три сьвіти Джемшіда), II, 118, 181.
Цвінґлї, I 19.
Царізм, I, 40, 45; II, 50, 51, 52, 55.
Цезарізм, II, 28, 29, 39, 41, 43, 44, 48, 58, 61.
Церква, I, 10, 98.
Цертелев, П. кн., етноґраф, I, 54; II, 198.
Цєнґлєвич, II, 28.
Цигане, I, 145, 151, 185, 196, 197, 211, 213, 218, 220, 221, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 241, 250, 252, 253, 254; і сьв. Юрий, I, 217, 255—256.
Цикльопи, I, 152, 153.
Цісарь, австр. I, 39, 40, 41, 46.
Ціцерон, II, 155.
„Цюрило", I, 92.
Чай, I, 101.
Чайка, I, 29.
Чалий, Сава, I, 29, 142.
Чари, I, 98, 108; чарівниці I, 164.
Чарненьці, рід чортів 183, 190.
Челяковський, I, 54.
Чемберс, I, 53, 62.
Cenerentola, казка, I, 166.
Чепа, ґеоґр., I, 24.
Чернушка, казка, I, 170.
Чернь, I, 147; Дніпрова I, 34.
Черняк, етноґр., I, 142.
Чехія, I, 86; земля I, 10; чехословацьке племя I, 84.
Чечот, етн., I, 106.
Чигирин, I, 7.
Cinthio, M. Giovanbattista Gyraldus, новеліст, I, 208, 209.
Чоловік, убійця жінки, I, 68.
Чорногора, II, 126.
Чорноморія, I, 90.
Чорти, I, 98, 110, 115, 151; II, 93; чортова жінка II, 115, 130.
Чубинський, I, 48, 50, 51, 52, 55, 68, 70, 74, 89, 96, 103, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 116, 121, 125, 126, 130, 134, 167, 228, 234, 242, 246, 251, 254, 256; II, 26, 83, 85, 124, 130, 132, 133, 135, 138, 141, 159, 181, 187, 202, 203, 204, 206.
Чудесна сила, I, 98.
Чудо, люде з чудесними прикметами II, 128 130, 131.
Чулков, етноґраф, I, 54.
Чумаки, I, 67, 125, 126, 130, 133, 232.
Чурило, I, 5, 92.
Шалопути, I, 101.
Шанфлєрі, I, 55.
Шапка, мужицька, II, 51.
Chappays, I, 210.
Шарварки, I, 180, 189.
Шатро, I, 74.
Шашкевич, М., I, 54.
Шафонський, ґеоґраф, I, 24.
Шах-Наме, II, 121, 132.
Schwabe, II, 7.
Schwartz, II, 115.
Шевченко, Андр., II, 198, 205.

Шевченко, Платон, II, 191.
Шевченко, Тарас, I, 34, 66, 109, 126, 174, 198, 204.
Шевчук, Стратій, II, 186.
Шевчукова, Ксеня, II, 183, 186, 187.
Шейковський, I, 244.
Шейн, I, 54, 107, 115, 120, 121; II, 26, 64, 206, 210.
Шекспір, I, 160, 161, 167, 168, 171; II, 129.
Шелов, етногр., II, 63.
Шиньки, жид., I, 37.
Шишацький-Ілїч, гр., I, 8.
Шідді-Кур (Істория Упиря). I, 248; II, 131, 132, 138, 146, 167.
Schiefner, II, 85, 133.
Шільлєр, II, 132.
Шішков, I, 126, 134; II, 87, 93.
Шішманов, Ів., II, 168.
Школи: I, 21; руські I, 186; досліду народньої словесности: I, 87, II, 154 — ґрунтова II, 125, 174.
Шкура: бичача II, 84; вовча I, 193; волова I, 127; з матери II, 133; заяча I, 193; II, 87, 127, 134; коровяча II, 85; осляча I, 158, 166; теляча II, 93; цапяча, II, 87, 91.
Шлюб, I, 113; брата з сестрою I, 112.
Шляйхер, А., I, 5.
Schleicher, етногр., I, 238.
Шляхта, польська I, 45; українська I, 28.
Schmidt, Bernhard, II, 150.
Schmidt, Fr. Wilhelm Val. I, 200.
Schmidt, M., II, 150.
Schneller, II, 130.
Шопка, I, 145, 146.
Шотландия, I, 53, 54; баляди I. 53; народня поезия I, 62.
Schott, I, 169, 244; II, 130, 136
Шпильки, I, 164.
Шпіґель (Spiegel), Фр., II, 75, 116, 117, 118, 120, 132.
Шпінелєт, I, 124.
Schröer, K. Jul., I, 148.
Штунда, I, 101; II, 94.
Шульгин, В., I, 43, 149.
Шутъ Максимка, I, 196.
Щапов, I, 103.
Щедрівки, I. 96, 117.
„Щиголь“, пісьня, I, 124.
Щучин, м., I, 132.
Юда, I, 86, 202, 260.
Юзефович, Т., II, 112, 138, 142, 143, 144, 157, 158, 162.
Юліяна, II, 136, 138.
Юпітер, I, 213.
Юрий, сьв., I, 217, 255—256; II, 176.
Яворівське передмістє, I, 187.
Яйце: кіньське I, 217, 246—250; осляче I, 249; фатальне II, 160.
Яковлєв, влр. простонар. віршар, II, 64, 65, 198.
Якушкін, I, 54, 68, 74, 75, 89, 125.
Ямаспа, II. 116.
Ямаспанама, книга, II, 116, 117.
Ян Казимир, II, 143.
Ян Усмошвець, I, 8.
Яничаре-Турки, I, 31.
Ярш, м. I, 30.
Ярмоленко, Прокіп, I, 90.
Ярославна, I, 7.
Zamyad-yast, II, 118.
Zeppa, I, 124.
Zingerle, II, 135.
Zündel, II, 6, 7.

Друкарські похибки в тт. I і II.

						надруковано	має бути
I.	ст.	22	р.	20	з гори	Лаха-пана	Ляха-пана
»	»	65	»	14—15	з низу	такі важні	таке важне
»	»	89	»	19	»	Wenzig	Wenzel
»	»	145	»	7	з гори	окрему віддїлого	окремого віддїлу
»	»	150	»	8	з низу	чатуетъ	гатуетъ
»	»	171	»	17	з гори	національнїще	національнїще
»	»	175	»	7	»	Ти	Ци
»	»	»	»	9	»	Маю	Маю,
»	»	»	»	14	»	поля	пуля
»	»	»	»	18	»	хоць	хоч
»	»	176	»	4	»	Уцюкл	Утюкл
»	»	»	»	11	»	нєго	него
»	»	»	»	14	»	я	ю
»	»	»	»	21	»	Тат	Тай
»	»	»	»	24	»	Знал	Знав
»	»	177	»	1	»	нє	не
»	»	»	»	12	»	єм	єм я
»	»	»	»	22	»	Биднаїш	Биднаяш
»	»	»	»	34	»	взяў	взьоў
»	»	178	»	8	»	всадзїл	всадїл
»	»	»	»	18	»	натрапиль рад-єс	натрапіл, рад-єсь
»	»	»	»	30	»	у пред	в перед
»	»	179	»	16	»	(не)	не
»	»	»	»	21	»	управіл	вправіл
»	»	180	»	11	»	стоіте	стойте
»	»	»	»	14	»	субую	собую
»	»	»	»	27	»	Ідиз	Ідиж
»	»	»	»	34	»	братонькове	братьонькове
»	»	181	»	13	з низу	ісгати	іскати
»	»	182	»	5	з гори	pyrok zie u	pyrok zie y
»	»	»	»	14	»	могль	могл
»	»	»	»	8	з низу	Іще	Іще (нїт)
»	»	183	»	15	з гори	тоиже	тожо

						надруковано	має бути
I	ст.	183	р.	7	з низу	товариства	товариша*)
„	„	244	„	13	„	Wenzig	Wenzel
II	„	144	„	29	з гори	козаякою	козацькою
„	„	147	„	5	з низу	Osterley	Oesterley
„	„	150	„	17	з гори	го	єго
„	„	160	„	20	„	Ерванлєйн	Ерлєнвайн
„	„	223	„	12	з низу	Костамаров	Костомаров

зам. Jüngl м. б. Jülg.

---

*) Від ст. 175 до 183 — усе похибки в транскрипциї Ґаватовичевих інтермедий; поправки зроблено за новим екземпляром його „Tragaedii“ (див. мою розвідку „Якуб Ґаватович (Ґават), автор перших руських інтермедий з 1619 р. (Записки Наукового Тов. ім. Шевченка тт. XXXV—VI, 1900, 15 і 42).

М. П.

В КНИГАРНИ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА

у Львові (ул. Чарнецького ч. 26, у власнім домі)

можна набути ось які видання, що доторкають ся до етноґрафії:

Гнатюк Володимир, Словацький опришок Яношік в народній поезиї . 0·25 зр.
„ „ Русини Пряшівської епархії і їх говори . . 0·35 „

Етноґрафічний Збірник, т. I. Містить:
М. Крамаренко, Різдвяні сьвятки на Чорноморії.
О. Роздольський, Галицькі народні казки в Берлинї лов. Бродського.
О. Шимченко, Українські людські вигадки.
Програма до збираня відомостей про українсько-руський край і нарід, уложена членами Наук. Тов. ім. Шевченка . . . . . 1·50 „

Етноґрафічний Збірник, т. II. Містить:
В. Гнатюк, Лірники, лірницькі пісні, молитви, слова і т. и. з пов. Бучацького.
Ю. Жатковичъ, Замітки етноґрафічні з Угорської Руси.
Митрофан Дикарів, Чорноморські народні казки й анекдоти 1·50 зр.

Етноґрафічний Збірник, т. III і IV. Містить:
В. Гнатюк, Етноґраф. материяли з Угорської Руси (Леґенди, Новелї, Казки, Байки, Оповіданя про історичні особи, Анекдоти) том по 1·50 „

Етноґрафічний Збірник, т V. Містить:
М. Дикарів, Народня гутірка з поводу коронациї. — М. Ґндик, Із народньої памята про упанщину. Гуцульські примівки (ріжних записувачів). — Ф. Колесса, Людові вірваня на Підгірю в с. Ходовичах, Стрийського пов. — І. Франко, Людові вірування на Підгірю (доповнене до попередньої статї). — Р. Кайндль, Фольклорні материяли і иньші дрібнійші статї . . . . . 2·00 „

Етноґрафічний Збірник, т. VI. Містить:
В Гнатюк. Галицько-руські анекдоти . . . . . 2·00 „

Етноґрафічний збірник, т. VII. Містить:
О. Роздольський, Галицькі народні казки . . . . . 1·00 „
(Том VIII (друкуєть ся) буде містити: Гал. нар. новелї зібр. О. Роздольським; т. IX (друкуєть ся), буде містити: Етноґр. материяли з Угорської Руси, т. III. зібр. В. Гнатюком).

Етнольоґічні материяли, (з ілюстрациями) т. I. Містить:
Хв. Вовк, Передісторичні знахідки на Кирилівській улиці в Київі. Хв. Вовк, Українське рибальство в Добружі. М. Могильченко, Гончарство в с. Олешні у Чернигівщинї. В. Гнатюк, Кушнірство у Галичинї. М. Могильченко, Будівля на Чернигівщинї. В. Гнатюк, Народня пожива і спосіб її приправи у Галичинї. О. Гриша, Весілля у Гадяцькому повіттї у Полтавщинї. М. О. Максимович, Сороміцькі весьлні пісні. М. Кордуба, Писанки на Галицькій Волинї. Хв Вовк, Палеолїтичні знахідки на Кирилівській улици у Київі. Звістки і програми до науково-етноґрафічних розвідок . . . . 4·00 „

Етнольоґічні материяли, т. II. Містить:
Волод. Шухевич, Гуцульщина, (з ілюстрациями) . . . . 2·00 „

Зоря, письмо літературно-наукове р. III, V, VI по 3·00 зр. VIII, IX, X і XI по 5·00 „
(містить між иньшими етноґрафічні працї Д. Лепкого).

Житє і Слово, вістник літератури, істориї і фольклору, томи I – IV, разом 10·00 „

Руська історична бібліотека, т. XIX. В працї Ю. Целевича про опришків зібрано також значне число народніх переказів і оповідань про опришків.

Збірник історично-фільософічної секциї, т. I. — М. Грушевського Істория Украіни-Руси (містить етноґрафічний огляд українсько-руської людности в найдавнійші часи) . . . . . 1·50 „

Збірник фільольоґічної секциї, т. II. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Т. I. (т. II. вийде небавом із друку) . . . . . 1·50 „

Левицький Нечуй І. Сьвітогляд українського народу. (Написано на основі книги Аеанасиева „Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу“) 0·30 „

Миколаєвич Я. Опис Каменецького повіту . . . . . 1·00 „

Огоновський Ом. Істория руської літератури, т. IV. (Життєписи і характеристики українсько руських етноґрафів) . . . . . 1·00 „

Охримович В. Останки комунїзму у Бойків . . 0·10 „

Руданський С Твори (т. I—IV). Містять в собі богату збірку народніх оповідань і анекдотів, перевершованих талановитим поетом 1·80 „

Студинський К. Лірники, студия. (Містить словар лірницького жаргону) 0·20 „

Франко Ів. Жіноча неволя в народних пісних . . . . . 0·35 „

Ціна 3 корони, на ліпшім папері 4 корони.